Universitatea Babeș Bolyai din Cluj-Napoca

Facultatea de Teologie Ortodoxă

Material pentru examenul de licență

D O G M A T I C Ă și M I S I O L O G I E

Cluj-Napoca

Întocmit de Cristian Tomoș

Subiecte licență, anul 2019,

specializarea Teologie Ortodoxă Pastorală și specializarea Teologie Ortodoxă Didactică,

disciplina CREDINȚA ORTODOXĂ ȘI MISIUNEA BISERICII.

1. **Sfânta Tradiție și Sfânta Scriptură. Raportul interior dintre Biserică, Scriptură și Tradiție** (Ștefan Buchiu, Sterea Tache, Valer Bel, Ioan Tulcan, Cristinel Ioja, *Teologie Dogmatică Ortodoxă, vol I*, Basilica, 2017, pp. 133-153; Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă, vol. 1*, Ediția a IV-a, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2010, pp. 53-65).
2. **Revelația Sfintei Treimi în Evanghelii și formularea dogmei Sfintei Treimi la primele două Sinoade ecumenice** (Ștefan Buchiu, Sterea Tache, Valer Bel, Ioan Tulcan, Cristinel Ioja, *Teologie Dogmatică Ortodoxă, vol I*, Basilica, 2017, pp. 288-297, pp. 312-319; Ilarion Alfeyev, *Taina credinței. Introducere în teologia dogmatică ortodoxă*, Editura Doxologia, Iași, 2016, pp. 65-71).
3. **Omul, creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu** (Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, Editura Anastasia, București, 1993, pp. 143-161; Sfântul Iustin Popovici, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe, vol 1*, Editura Doxologia, 2017, pp. 353-369).
4. **Unirea ipostatică și iconomia Fiului lui Dumnezeu** (Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă, vol. 2*, Ediția a IV-a, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2010, pp. 35-43; Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, Editura Anastasia, București, 1993, pp. 165-184).
5. **Unitatea și sobornicitatea Bisericii** (Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, *vol. 2*, Ediția a IV-a, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2010, pp. 263-278, pp. 292-300; Ilarion Alfeyev, *Taina credinței. Introducere în teologia dogmatică ortodoxă*, Editura Doxologia, Iași, 2016, pp. 196-207).
6. **Judecata universală și viața de veci** (Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă, vol. 3*, Ediția a IV-a, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2010, pp. 449-481; Ilarion Alfeyev, *Taina credinței. Introducere în teologia dogmatică ortodoxă*, Editura Doxologia, Iași, 2016, pp. 339-368).
7. **Taina Sfântului Botez** (Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă, vol. 3*, Ediția a IV-a, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2010, pp. 35-70; Alexander Schmemann, *Pentru viața lumii. Sacramentele și Ortodoxia*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001, pp. 80-97)
8. **Sarcina teologiei ortodoxe astăzi** (Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană. 2 Exigenţe*, Ed. Presa Universitară Clujeană, 2002, pp. 56-78; Alexander Schmemann, *Biserica, lume, misiune*, Editura Reîntregirea, Alba-Iulia, 2006, pp. 167-182).
9. **Transmiterea Tradiției ca imperativ misionar** (Alexander Schmemann, *Biserica, lume, misiune*, Editura Reîntregirea, Alba-Iulia, 2006, pp. 300-309; Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană. 2 Exigenţe*, Ed. Presa Universitară Clujeană, 2002, pp. 46-56).
10. **Înțelegerea duhovnicească a vieții și a misiunii** (Anastasie Yannulatos, *Misiunea pe urmele lui Hristos,* Editura Andreiană, Sibiu, 2013, pp. 169-184; Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană. 2 Exigenţe*, Ed. Presa Universitară Clujeană, 2002, pp. 182-195).

Tema 1

Sfânta Tradiție și Sfânta Scriptură. Raportul interior dintre Biserică, Scriptură și Tradiție

Stefan Buchiu, Starea Tache, Valer Bel, Ioan Tulcan, Cristinel Ioja
Teologia Dogmatica Ortodoxa, Vol 1, Basilica, 2017,

pp. 133 - 153

2.3. Sfânta Tradiție și Sfânta Scriptură. Raportul interior dintre Biserică, Scriptură și Tradiție

2.3.1 *Tradiția apostolică și Tradiția bisericească*

Deși s-a încheiat în Persoana Mântuitorului Hristos, Revelația supranaturală este activă și în continuare, prin conținutul ei, datorită faptului că, după Înălțarea la cer, El începe procesul de extindere a stării realizate în umanitatea asumată la toți cei care cred. Performanța acesta este posibilă pentru că nu a asumat natura umană ipostaziată în ea însăși, ci în Ipostasul Său, prin unirea ipostatică fiind ridicată la nivelul îndumnezeirii și făcând astfel posibilă îndumnezeirea tuturor[94].

[92] Pr. D. Stăniloae, *Rugăciunea lui Iisus...*, pp. 109-112.
[93] Pr. D. Stăniloae, *Rugăciunea lui Iisus...*, p. 98.
[94] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 49.

Această extindere se realizează prin lucrarea Sfântului Duh, în comunitatea universală a Bisericii. Biserica devine dialogul lui Dumnezeu cu cei care cred prin Hristos în Duhul Sfânt sau Revelația supranaturală ajunsă la deplinătatea ei în Hristos, în acțiunea de extindere și de rodire în cei care cred.

> „Revelația aceasta este, în acest sens, neschimbată obiectiv atât în Sfânta Scriptură, cât și în Sfânta Tradiție. Deci, Biserica, prin Sfânta Scriptură și prin Sfânta Tradiție, menține, în înțelesul ei adevărat, Revelația în acțiune. Acțiunea ei nu este altceva decât punerea în lucrare a Revelației, păstrată în întregul ei, pregătirea credincioșilor pentru lucrarea ei, sau pentru lucrarea lui Hristos, tălmăcit în Sfânta Scriptură și comunicat prin Sfânta Tradiție"[95].

Acolo unde nu se păstrează comuniunea integrală cu Hristos, există pericolul apariției unor învățături noi, fără nici un temei în Scriptură și în Tradiție, învățături care pot deforma sau deturna mesajul divin revelat.

Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție sunt astfel cele două căi de fixare, păstrare și transmitere a Revelației. Se deosebesc numai cu privire la modul în care Revelația ni s-a transmis și este cuprinsă în ele, pentru că fondul Revelației este cuprins în amândouă. Din această cauză, ele au o valoare egală.

În sens larg, Tradiția apostolică conține propovăduirea și activitatea Apostolilor prin care Biserica este adusă la existență. În urma propovăduirii apostolice orale s-a constituit Tradiția sau Predania, care devine bun comun al primelor Biserici întemeiate: „Deci, dar, fraților, stați neclintiți și țineți predaniile pe care le-ați învățat fie prin cuvânt, fie prin epistola noastră" (*2 Tesaloniceni* 2, 15). Această Tradiție sau Predanie constituie „dreptarul învățăturii căreia ați fost încredințați" (*Romani* 6, 17) și care provine de la Mântuitorul Hristos: „Căci de la Domnul am primit ceea ce v-am dat (transmis) și vouă" (*1 Corinteni* 11, 23-26).

[95] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, pp. 50-51.

Având în vedere proveniența ei, aceasta trebuie păstrată așa cum a fost primită (*1 Corinteni* 11, 2), fiind socotită „comoara ce ți s-a încredințat" (*1 Timotei* 6, 20), în comparație cu „filosofia și cu deșarta înșelăciune din predania omenească" (*Coloseni* 2, 8). Apostolii sau ucenicii acestora au consemnat o parte a Tradiției apostolice, sub inspirația Sfântului Duh, și așa au apărut cărțile Noului Testament. Tradiția apostolică a continuat să circule și pe cale orală, alături de Noul Testament, ambele documente propovăduind același chip al lui Hristos făcut cunoscut de Apostoli și transmis Bisericilor întemeiate de ei[96]. În sens restrâns, Tradiția reprezintă modalitățile concrete prin care Biserica se menține și se extinde în timp și spațiu: crezurile primare, dispozițiile referitoare la Sfintele Taine și la cult, în general, la organizarea ierarhică și la viața credincioșilor. Pentru că acestea se repetau în practică, n-a fost necesară fixarea lor în scris. Dacă Evangheliile descriu mântuirea obiectivă sau răscumpărarea în Hristos și prin Hristos, Tradiția conține modalitățile mântuirii subiective desfășurate în Biserică[97]. În acest sens restrâns, Tradiția nu este nici o parte a adevărurilor revelate și necuprinse în Scriptură, nici numai conștiința de sine a Bisericii și, cu atât mai puțin, un produs al Bisericii postapostolice, ci una din cele două forme ale Revelației, comunicată de Apostoli, în mod oral, Bisericii primare[98].

Pentru că ambele exprimă legătura celui care crede cu Persoana și lucrarea Mântuitorului Hristos, între cele două părți ale Tradiției, în sens larg, nu pot exista discontinuități și nici opoziții. Lucrarea Mântuitorului nu s-a încheiat odată cu înălțarea cu trupul la cer, ci continuă în timp și în Biserică, fiind perpetuu necesară asimilarea și experimentarea ei, în vederea realizării împărăției lui Dumnezeu sau a cerului nou și a pământului nou. „Și să vă lumineze ochii inimii, ca să pricepeți care este nădejdea la care v-a chemat, care este bogăția slavei moștenirii Lui. [...]

[96] Pr. Dumitru Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005, p. 57.

[97] Pr. Dumitru Stăniloae, „Caracterul permanent și mobil al Tradiției", în: *Studii Teologice*, XXV (1973), 3-4, p. 149.

[98] Pr. Dumitru Stăniloae, „Sfânta Tradiție. Definirea noțiunii și întinderea ei", în: *Ortodoxia*, XVI (1964), 1, p. 72.

Și cât de covârșitoare este mărimea puterii Lui față de noi [...], pentru noi cei care credem" (*Efeseni* 1, 18-19). El nu ne comunică lucrarea Sa mântuitoare numai prin cuvântul Său cuprins în Scriptură, ci și prin viața Bisericii, în integralitatea ei, inaugurată în vremea Apostolilor și transmisă prin practica Bisericii, fără a fi consemnată în scris[99].

Faptul că Tradiția este una dintre cele două forme în care Apostolii ne-au lăsat Revelația este demonstrat de structura ei formală și logică: este un tot organic și constă în faptul că Dumnezeu ni Se face accesibil în Fiul întrupat și rămâne disponibil pentru a ne însuși, în unire cu El, mântuirea. Pornind de aici, Revelația implică diferite momente și forme în care se manifestă lucrarea lui Dumnezeu în angajarea primilor oameni care au crezut, toate referindu-se la întregul mântuirii și având legătură întreolaltă[100]. „Întru El avem răscumpărarea prin Sângele Lui și iertarea păcatelor, după bogăția harului Lui, pe care l-a făcut să prisosească în noi în toată înțelepciunea și priceperea" (*Efeseni* 1, 7-8). Mântuitorul Hristos, în Care ne regăsim toți prin firea Sa umană asumată, „S-a făcut înțelepciune de la Dumnezeu și dreptate și sfințire și răscumpărare" (*1 Corinteni* 1, 30).

Tradiția nu este doar memoria teoretică a unor învățături neconsemnate în Scriptură, ci și trăirea continuă cu Mântuitorul Hristos și în Mântuitorul Hristos, prin Duhul Sfânt. Această trăire presupune cunoașterea persoanei și a lucrării Lui sau a dogmelor și aplicarea lor practică prin rugăciune, mărturisire, viață creștină în general, după voia și modelul Mântuitorului Hristos. Toate aceste elemente formează un întreg prin care lucrează Duhul Sfânt sau harul lui Hristos. „Tradiția este continuarea lui Hristos, prin har și prin viața născută din har sau prin Duhul Sfânt și prin viața în Duhul Sfânt, în generațiile de credincioși, sau în Biserică, prin conlucrarea tuturor celor ce-L comunică, Îl primesc și-L trăiesc"[101].

---

[99] Pr. D. Stăniloae, „Caracterul permanent...", p. 152.

[100] Pr. D. Stăniloae, „Sfânta Tradiție. Definirea noțiunii...", p. 72.

[101] Pr. Dumitru Stăniloae, „Primirea Tradiției în timpul de azi, din punct de vedere ortodox", în: *Studii Teologice*, XXVII (1975), 1-2, p. 6.

Deci Tradiția cuprinde o învățătură crezută și mărturisită despre Dumnezeu și despre lucrarea Lui de mântuire în Hristos, învățătură care formează baza cultului creștin. Pentru acest motiv, imnele liturgice sunt proclamări publice ale dogmelor, urmate de rugăciuni și de concluzii referitoare la datoria unei vieți duhovnicești sau sunt, în același timp, teologie și spiritualitate. Prin rugăciune și prin mărturisire, credincioșii cer ajutorul lui Dumnezeu. Cultul Bisericii nu face doar referiri la istorie sau nu are un caracter exclusiv anamnetic, ci este, mai mult decât orice, un eveniment mântuitor prezent[102].

Conținutul interior al Tradiției este Mântuitorul Hristos întrupat, jertfit, înviat și înălțat cu trupul la cer, care ni Se comunică în Duhul Sfânt, prin credință, făcându-ne părtași plenitudinii vieții divine în formă umană realizată prin unirea ipostatică. „Ca să puteți înțelege, împreună cu toți sfinții, care este lărgimea și lungimea și înălțimea și adâncimea, și să cunoașteți iubirea lui Hristos, cea mai presus de cunoștință, ca să vă umpleți de toată plinătatea lui Dumnezeu" (*Efeseni* 3, 18-19). Apostolii au concentrat în crezuri scurte, pentru a fi rostite de cei care se botezau, toată iconomia mântuirii, ca dovadă că și-au însușit învățătura de credință creștină. Pentru acest motiv, aceste crezuri scurte concentrate au fost numite de Sfântul Irineu și de Tertulian *regula fidei*. Dar, pentru ca generațiile viitoare să aibă acces nu numai la formele simple, ci și la cele dezvoltate, care nu puteau fi ținute minte și predate cu fidelitate oral, de la o generație la alta, Apostolii le-au fixat în scris. Așa s-a născut Scriptura și așa a rămas Tradiția nescrisă una dintre formele Revelației[103].

În afară de crezuri, Apostolii au lăsat și alte forme ale Revelației nescrise, care puteau fi ținute minte ușor și care reprezentau efecte ale lucrării mântuitoare a lui Hristos asupra oamenilor sau unirea Lui cu cei care credeau, prin acte poruncite de Hristos: i-au botezat, i-au uns și i-au împărtășit. Fiind practicate în mod curent, nu a fost necesară consemnarea amănunțită în scris. Săvârșirea Tainelor în locuri unde nu erau prezenți Apostolii sau după moartea lor cerea persoane rânduite special

[102] Pr. D. Stăniloae, „Primirea Tradiției în timpul de azi...", p. 7.
[103] Pr. D. Stăniloae, „Sfânta Tradiție. Definirea noțiunii...", p. 73.

pentru aceasta. Pentru a răspunde acestei nevoi, Apostolii au instituit o ierarhie și au creat o organizație bisericească. Și în acest caz, existând de fapt și continuându-se prin succesiune, nu s-a scris prea mult despre ea. Învățătura despre Biserică și despre har era implicată în practicarea Tainelor și putea fi ținută minte ușor, prin repetare în comunitatea bisericească[104].

Primirea Sfântului Duh și a celorlalte daruri se făcea epicletic (prin rugăciuni de invocare în care se arata cine este Hristos, ce a făcut și ce se așteaptă de la El, la care se adăugau rugăciunile de mulțumire și de laudă pentru darurile primite). Modul în care se făceau toate acestea nu a fost fixat în Scriptură, ținându-se minte prin repetare. „Stăruiți în rugăciune, priveghind în ea cu mulțumire, rugându-vă totodată și pentru noi, ca Dumnezeu să ne deschidă ușa cuvântului spre a vesti taina lui Hristos [...], ca să o arăt așa cum se cuvine să grăiesc" (*Coloseni* 4, 2-4). Rugăciunea deținea un loc important în Biserica primară: „Noaptea și ziua ne rugăm cu prisosință să vedem fața voastră și să împlinim lipsurile credinței voastre" (*1 Tesaloniceni* 3, 10). Nu sunt cunoscute texte exacte de rugăciuni rămase de la Apostoli, dar – cu siguranță – ele au existat și, de aceea, Apostolii nu le-au mai fixat în scris. Aceleași observații se pot face și în legătură cu rugăciunile liturghiilor vechi, care aveau în centrul lor taina lui Hristos[105]. „Ca Dumnezeul Domnului nostru Iisus Hristos, Tatăl slavei, să vă dea vouă duhul înțelepciunii și al descoperirii, spre deplina Lui cunoaștere și să vă lumineze ochii inimii, ca să pricepeți care este nădejdea la care v-a chemat, care este bogăția slavei moștenirii Lui în cei sfinți și cât de covârșitoare este mărimea puterii Lui față de noi, pentru cei ce credem. [...] Și toate le-a supus sub picioarele Lui și, mai presus de toate, L-a dat pe El cap Bisericii, care este trupul Său, plinirea Celui ce plinește toate în toți" (*Efeseni* 1, 16-23). Se poate deduce că toate aceste manifestări ale Bisericii primare au făcut parte din depozitul Tradiției apostolice, în lumina căreia Biserica a ales cărțile care au intrat în canonul Noului Testament. Tainele, organizarea bisericească

[104] Pr. D. Stăniloae, „Sfânta Tradiție. Definirea noțiunii...", p. 74.
[105] Pr. D. Stăniloae, „Sfânta Tradiție. Definirea noțiunii...", p. 75.

ierarhică, cultul divin, nefixate în Scriptură pe larg, dar transmise ca realităţi practicate, sunt şi ele Revelaţia dumnezeiască nu mai prejos de Scriptură. Prin Apostoli, ca organe ale Revelaţiei, s-a făcut cunoscută şi s-a realizat, pentru prima dată, intrarea lui Dumnezeu, prin Hristos, în legătură vie cu oamenii, această legătură putând fi experimentată în continuare de cei care cred. Tradiţia este tocmai permanentizarea trăirii în adevărul şi realitatea în care au trăit prima dată Apostolii prin Revelaţie[106].

2.3.2. *Aspectele Sfintei Tradiţii*

În Sfânta Tradiţie sunt incluse două aspecte: cel statornic şi cel dinamic. O parte din învăţătura Mântuitorului Hristos, după Înălţarea Sa la cer, a fost fixată în scris, formând canonul Noului Testament, iar altă parte a circulat pe cale orală, formând Sfânta Tradiţie. Împreună (Scriptura şi Tradiţia) au constituit fondul comun dogmatic al Bisericii primare şi au stat la baza mărturisirii de credinţă a Bisericii ecumenice[107]. Explicarea apostolică a Scripturii şi aplicarea conţinutului ei în viaţa oamenilor prin Biserică (în special prin definiţiile Sinoadelor Ecumenice, prin scrierile Părinţilor şi prin cărţile de slujbă) formează Tradiţia apostolică sau dimensiunea statornică a Sfintei Tradiţii.

> „Conţinutul Tradiţiei apostolice nu este în esenţă decât conţinutul Scripturii aplicat vieţii omeneşti sau trecut în aceasta prin Biserică. Biserica ţine, deci, Scriptura, aplicată prin Tradiţie, mereu nouă şi totuşi mereu aceeaşi. O ţine prin structurile ierarhic-sacramentale, precizate de Apostoli ca mijloace de trecere a conţinutului Revelaţiei sau a lui Hristos Însuşi în viaţa oamenilor. O ţine mereu nouă şi mereu aceeaşi prin Tradiţia originară prin care Apostolii

[106] Pr. D. Stăniloae, „Sfânta Tradiţie. Definirea noţiunii...", p. 76.

[107] N. Chiţescu, I. Petreuţă, I. Todoran, *Manual de Teologie Dogmatică şi Simbolică*, vol. I, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1958, p. 184.

au precizat aceste structuri, prin care Se comunică real Hristos, în cursul generațiilor, cu bogăția inepuizabilă a bunătăților Lui. [...] Tradiția, ca explicare mereu îmbogățită a Aceluiași Hristos, nu se poate despărți de primirea Lui, în calitate de conținut neschimbat al Tradiției, de curgerea aceluiași har al Lui, sau de primirea aceleiași Persoane, a Lui, în Biserică, prin Sfintele Taine și prin cuvântul explicativ despre El"[108].

Deci Tradiția presupune atât trecerea Mântuitorului Hristos și a lucrării Lui sfințitoare în viața oamenilor sub forma Bisericii, cât și transmiterea acestei lucrări în timp, până la sfârșitul chipului actual al lumii. Pentru că prin Tradiție cuvântul Scripturii devine actual, dinamic și eficient pentru generațiile succesive de credincioși, Sfânta Tradiție completează Scriptura. Dovada o constituie faptul că toate cântările bisericești sunt inspirate de Scriptură, ca și actele liturgice, profunzimile dogmatice și spirituale ale Scripturii devenind astfel din ce în ce mai evidente. „Tradiția apostolică este parte a Revelației, căci aceasta nu putea rămâne fără arătarea modului prin care Hristos cel revelat Se comunică oamenilor"[109].

Tradiția pune și ține în legătură cu Hristos generațiile succesive de creștini, pentru că este atât invocare, cât și primire a Duhului Sfânt. Prin Sfintele Taine și prin ierurgii, cei care cred primesc harul Duhului Sfânt, care sfințește nu doar omul, ci și natura. Acest proces nu se produce magic sau mecanic, fiind condiționat de o viață creștină în conformitate cu disciplina canonică a Bisericii. Numai această conformitate face posibilă atât invocarea, cât și primirea și rodirea Duhului, consecința fiind o viață după modelul vieții Mântuitorului Hristos, făcută posibilă prin comuniunea cu El. Acest fapt presupune și posibilitatea unei continue adânciri a conținutului Scripturii, care rămâne în cadrul Tradiției Bisericii prin viața ei cultică și spirituală. Această continuă aprofundare a conținutului Scripturii, în conformitate cu provocările culturale și

[108] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 61.
[109] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 62.

spirituale specifice diverselor perioade istorice, formează aspectul dinamic al Tradiției sau Tradiția bisericească.

„Această Tradiție bisericească, ce crește din Tradiția apostolică și rămâne în cadrul ei, ca Tradiție dinamică și identică, în același timp – ca Tradiție al cărei dinamism se hrănește din sursa stabilă a Tradiției apostolice sau din Hristos Cel integral descris și comunicat prin ea – înaintează pe un drum ale cărui jaloane sunt date virtual în Tradiția apostolică, ca sumă a modurilor esențiale de comunicare a Persoanei lui Hristos, a operei Lui mântuitoare, care comunicându-ni-Se ne și deschide sufletul pentru El"[110].

Teologul rus Serghei Bulgakov precizează și el că Tradiția bisericească este o manifestare exterioară sau fenomenală a unității interioare sau noumenale a Bisericii. Ea trebuie înțeleasă ca putere sau conștiință a unui organism viu, fiind neîntreruptă și inepuizabilă. Deci, nu este numai o expresie a trecutului, ci și a prezentului în care viitorul este deja prezent. „Pentru aceasta, Tradiția nu este o carte care ar fixa un anumit moment din dezvoltarea Bisericii, ci o carte care se scrie mereu. Tradiția se continuă mereu și acum, nu mai puțin ca mai înainte, trăim în Tradiție și o creăm"[111]. Viața contemporană a Bisericii este o prelungire a Tradiției de la Mântuitorul Hristos prin Apostoli. Crezurile scurte și schematice, alcătuite pe baza Tradiției și a Scripturii, au stat la baza Simbolului niceo-constantinopolitan care a înlocuit crezurile locale și care a fost confirmat de celelalte Sinoade Ecumenice. Sf. Chiril al Ierusalimului precizează că Biserica a avut chiar de la început o credință stabilă și completă, păstrând și explicând prin Tradiție numai ceea ce era prezent în Scriptură:

„Dobândește și păstrează numai credința pe care ai învățat-o și ți-a fost propovăduită, cea care ți-a fost predată acum de Biserică

[110] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 63.
[111] Serghei Bulgakov, *Ortodoxia*, Ed. Paideia, București, 1997, pp. 35-36.

și întărită de toată Scriptura! [...] «Chiar dacă noi sau înger din cer v-ar binevesti altceva decât ce ați primit acum, să vă fie anatema» (*Galateni* 1, 8). Auzind de aceste cuvinte, adu-ți aminte de Simbolul credinței! Primește, la timpul potrivit, din dumnezeieștile Scripturi, demonstrarea fiecărui punct de credință! Învățăturile credinței n-au fost alcătuite așa cum li s-a părut oamenilor, ci cele mai importante au fost adunate din toată Scriptura și împlinesc o singură învățătură a credinței"[112].

Tradiția Bisericii universale nu cuprinde numai dogmele definite de Sinoadele Ecumenice, ci și pe cele nedefinite, care nu au fost contestate de erezii. Dogmele cuprinse în Tradiția bisericească nu au fost definite toate și definitiv nici în mărturisirile de credință din secolul al XVII-lea, fapt care demonstrează că Biserica are o credință dată integral, de la început, în Tradiția apostolică și în Scriptură, din care se explică și se definesc unele puncte atunci când sunt contestate sau când timpul o cere[113].

Dacă Tradiția presupune participarea la plenitudinea vieții divine în formă umană prin Mântuitorul Hristos, este exclus atât imobilismul, cât și conservatorismul. Dogma Sfintei Treimi presupune o infinitate care nu poate fi niciodată atinsă, iar dogma întrupării ne aduce aproape comuniunea și iubirea trinitară. Botezul deschide calea progresului, în conformitate cu modelul desăvârșit – Hristos-Omul, iar Euharistia presupune unirea cu Hristos răstignit, înviat și înălțat. Laudele și rugăciunile au același rol ca și disciplina bisericească. Pentru acest motiv, ieșirea din Tradiția apostolică prin erezii înseamnă anularea progresului prin deformarea Revelației[114].

Dezvoltarea Tradiției nu înseamnă schimbarea ei, ci *o amplificare în ea însăși*. Progresul înregistrat prin aspectul dinamic al Tradiției

[112] Sf. Chiril al Ierusalimului, *Catehezele*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2003, p. 78.

[113] Pr. Dumitru Stăniloae, „Sfânta Scriptură și Tradiția apostolică în mărturisirea Bisericii", în Pr. Ștefan Tobler (coord.), *Sfânta Scriptură și Tradiția apostolică în mărturisirea Bisericii*, Ed. Universității *Lucian Blaga*, Sibiu, 2007, p. 41.

[114] Pr. D. Stăniloae, „Caracterul permanent și mobil al Tradiției...", pp. 155-156.

este subiectiv şi vizează îmbogăţirea conştiinţei religioase prin aprofundarea conţinutului Revelaţiei, fără ca prin aceasta să se înţeleagă promovarea de noi adevăruri. Fericitul Augustin a definit magistral acest progres: „Ieri înţelegeai puţin, azi înţelegi mai mult, mâine cu mult mai mult. [...] Creşte în tine lumina lui Dumnezeu Cel de-a pururea desăvârşit"[115].

2.3.3. *Sfânta Scriptură şi relaţia ei cu Sfânta Tradiţie*

Sfânta Scriptură sau Biblia este colecţia de cărţi sfinte, scrise sub inspiraţia Duhului Sfânt, şi cuprinde două părţi distincte, corespunzătoare celor două etape ale Revelaţiei: Vechiul Testament şi Noul Testament. Vechiul Testament cuprinde 39 de cărţi canonice, iar Noul Testament – 27. Canonul palestinian cuprinde numai cărţile canonice, în timp ce canonul alexandrin le cuprinde şi pe cele *bune de citit* şi *apocrife* (neautentice, ascunse, secrete), incluse în canonul Vechiului Testament [116]. În teologia creştină nu există nici astăzi o unanimitate în ceea ce priveşte canonul Vechiului Testament, existând diferenţe care se referă la titluri, la ordinea cărţilor biblice şi la structura textului. În cazul Noului Testament există unanimitate, toate ediţiile confesionale cuprinzând aceleaşi 27 de titluri, deşi, nu de puţine ori, structura textului este diferită[117].

Părintele Stăniloae socoteşte Scriptura drept *o introducere istorică la opera de mântuire ce se realizează neîntrerupt în Biserică* sau dovada întrupării şi a răscumpărării, al căror efect se prelungeşte permanent în Biserică. Fără Scriptură, tot ce se face în Taine şi se experiază în rugăciune ar putea fi socotit doar o creaţie a gândirii omeneşti. Tradiţia dogmatică face posibilă înţelegerea corectă a Scripturii sau a sensului vieţii şi lucrării Mântuitorului, iar prin tradiţia cultic-sacramentală se

[115] N. Chiţescu et al., *Manual de Teologie Dogmatică...*, p. 193.

[116] N. Chiţescu et al., *Teologia Dogmatică şi Simbolică*, vol. I, Ed. Renaşterea, Cluj-Napoca, 2004, p. 136.

[117] Diac. Ioan I.Ică jr, *Canonul Ortodoxiei*, vol. I: *Canonul apostolic al primelor secole*, Ed. Deisis, Sibiu, 2008, pp. 142-147.

actualizează lucrarea mântuitoare a lui Hristos, descrisă în Evanghelii, care astfel nu rămâne doar o carte de amintiri. Prin faptul că ni-L face contemporan pe Mântuitorul Hristos, Tradiția nu ne asigură doar o legătură orizontală cu trecutul, ea fiind și evenimentul vertical al legăturii prezente, cu Hristos. Scriptura fără Tradiție ar rămâne închisă în trecut[118].

Pentru că sunt cuvintele Mântuitorului Hristos, cuvintele Scripturii nasc credința și lucrează viața veșnică în cei care le aud sau le citesc. Ele au putere când sunt comunicate de un om credincios altui om, fie prin repetare, fie explicate. Lucrarea aceasta a înfăptuit-o la început Mântuitorul Hristos, apoi cuvintele Sale au fost fixate în scris. Apostolii transmit credința prin propovăduire orală, cei ce au crezut în El confirmând și îmbogățind credința și prin citirea Scripturii. Citirea și repetarea cuvintelor Mântuitorului presupun și mărturisirea Lui autentică. Astfel sunt scoase în evidență sensuri mereu noi, după nivelul de înțelegere duhovnicească al timpului sau al comunității bisericești[119].

Tradiția apostolică este răspunsul Bisericii în formare la propovăduirea inițială a Apostolilor referitoare la persoana și lucrarea Mântuitorului Hristos, răspuns care presupune și trăirea sau experimentarea comuniunii responsabile cu El și cu semenii. În Revelație, există o chemare și un răspuns. După moartea Apostolilor, chemarea a rămas în forma Scripturii pentru toate timpurile, iar răspunsul pe care trebuie să-l dea în timp generațiile, în forma Tradiției, întregindu-se și fiecare cuprinzând-o pe cealaltă în alt fel. Ce s-a petrecut atunci, ca Revelație, se petrece necontenit. Deosebirea constă în faptul că atunci s-a petrecut pentru prima dată și cu primii oameni; pentru acest motiv, se și numește Revelație. Pentru că este continuată sau prelungită în timp, se numește Tradiție. Tradiția nu este doar păstrarea în scrieri sau în amintiri a unui fapt, ci și continuarea acelui fapt sau necontenita oferire-chemare din partea lui Dumnezeu și răspunsul Bisericii[120].

[118] Pr. D. Stăniloae, „Sfânta Tradiție. Definirea noțiunii...", p. 77.
[119] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, pp. 53-54.
[120] Pr. D. Stăniloae, „Sfânta Tradiție. Definirea noțiunii...", pp. 81-83.

Sfânta Scriptură este expresia scrisă a Revelației împlinite în Mântuitorul Hristos și descrie atât modul în care Dumnezeu a pregătit mântuirea noastră în și prin Hristos, cât și modul în care El continuă să lucreze pentru asemănarea noastră cu Dumnezeu, până la sfârșitul lumii. „Și iată, Eu sunt cu voi în toate zilele, până la sfârșitul veacului" (*Matei* 28, 20). Fiind cuvântul lui Dumnezeu, Scriptura are o autoritate perpetuă: „Cerul și pământul vor trece, dar cuvintele mele nu vor trece" (*Marcu* 13, 31). Din această perspectivă, Sfânta Scriptură arată atât lucrarea trecută a lui Dumnezeu, în folosul omului și al cosmosului, cât și pe cea prezentă și viitoare. Sfântul Apostol Pavel asociază lucrarea trecută a lui Dumnezeu cu cea prezentă: ele s-au făcut și în folosul nostru, ca *preînchipuiri ale viitorului*, pentru că la noi *au ajuns sfârșiturile veacurilor* (*1 Corinteni* 10, 11). Atât lucrarea trecută, cât și cea prezentă au menirea „să arate în veacurile viitoare covârșitoarea bogăție a harului Său, prin bunătatea ce a avut către noi întru Hristos Iisus" (*Efeseni* 2,7). Pornind de aici, Sf. Maxim Mărturisitorul răspunde dilemei: dacă Dumnezeu va arăta bogăția Lui, în veacurile viitoare, cum a ajuns la noi sfârșitul veacurilor? Din eternitate, Dumnezeu a hotărât întruparea și unirea Lui neamestecată cu firea omenească, pentru ca El să devină om, „iar pe om să-l facă Dumnezeu prin unire cu Sine. În acest scop a împărțit veacurile cu înțelepciune, rânduindu-le pe unele pentru lucrarea prin care s-a făcut pe Sine om, iar pe altele pentru lucrarea prin care face pe om Dumnezeu. Sfârșitul veacurilor mai dinainte hotărâte pentru lucrarea prin care S-a făcut pe Sine om, a ajuns la noi, sfatul lui Dumnezeu cu privire la întrupare aflându-și împlinirea. [...] Odată ce veacurile rânduite de mai înainte pentru lucrarea prin care Dumnezeu avea să se facă om au luat sfârșit la noi, Dumnezeu împlinind cu adevărat întruparea Sa desăvârșită, trebuie să așteptăm de aici înainte celelalte veacuri care vor veni, care sunt rânduite pentru lucrarea îndumnezeirii tainice și negrăite a oamenilor"[121]. Astfel, Scriptura nu este numai o carte prin care ne

[121] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, pp. 69-70.

amintim ce a făcut Dumnezeu până în acest moment pentru noi, ci și ce va face până la sfârșitul veacurilor, în vederea mântuirii noastre[122].

Duhul Sfânt provoacă și cultivă întâlnirea celor care cred cu Mântuitorul Hristos, Care Se adresează creștinilor din toate timpurile prin Scriptură, pentru a realiza comuniunea cu El, în vederea desăvârșirii. Această idee este ilustrată în rugăciunea pe care o citește preotul la Sfânta Liturghie, înainte de citirea Evangheliei: „Strălucește în inimile noastre, Iubitorule de oameni [...], lumina cea curată a cunoașterii dumnezeirii Tale și deschide ochii gândului nostru spre înțelegerea evanghelicelor Tale propovăduiri. Pune în noi frica fericitelor Tale porunci, ca toate poftele trupului călcând viețuirea duhovnicească să petrecem, cugetând și făcând toate cele ce sunt spre bună plăcerea Ta".

Atunci când Persoana și lucrarea Mântuitorului sunt separate de Persoana și lucrarea Duhului Sfânt, apare necesitatea *revelației deschise*, opinie care anulează împlinirea Revelației supranaturale în și prin Mântuitorul Hristos.

Inspirația Sfintei Scripturi este proclamată cu claritate în Revelație: „Toată Scriptura este inspirată de Dumnezeu și de folos spre învățătură, spre mustrare, spre îndreptare, spre înțelepțirea cea întru dreptate, astfel ca omul lui Dumnezeu să fie desăvârșit, bine pregătit pentru orice lucru bun" (*2 Timotei* 3, 16-17).

Așa se și explică autoritatea ei absolută pentru învățătura de credință și pentru viața creștinului.

Inspirația este o lucrare cu caracter teandric și presupune lucrarea nemijlocită a Duhului Sfânt, prin care scriitorul biblic devine capabil de a primi, de a exprima corect și de a scrie învățăturile de credință care formează conținutul Revelației dumnezeiești, în expresii accesibile cititorilor sau ascultătorilor, ferindu-l de greșeli. Acesta este motivul pentru care Sf. Apostol Petru spune: „Pentru că niciodată proorocia nu s-a făcut din voia omului, ci oamenii cei sfinți ai lui Dumnezeu au grăit purtați fiind de Duhul Sfânt" (*2 Petru* 1, 21).

[122] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, pp. 53-54.

Părinții și scriitorii bisericești vorbesc și ei pe larg despre inspirația Sfintei Scripturi. Astfel, Atenagora precizează că Duhul Sfânt se servește de gura proorocilor ca de un instrument[123], iar Teofil al Antiohiei explică problema inspirației prin prezența și lucrarea Sfântului Duh:

> „Acesta, deci, fiind Duh al lui Dumnezeu și început și Înțelepciune și Putere a Celui preaînalt, S-a coborât în profeți și prin ei vorbea despre facerea lumii și despre toate celelalte. Că profeții nu existau când s-a făcut lumea, ci era înțelepciunea lui Dumnezeu, Care este în Dumnezeu și Cuvântul cel Sfânt al Lui, Care este totdeauna împreună cu El. [...] Cuvântul lui Dumnezeu spune prin Moise, ca printr-un organ al Său: «La început a făcut Dumnezeu cerul și pământul»"[124].

Tradiția apostolică, Sfânta Scriptură și Tradiția bisericească au o legătură internă fermă, care face imposibilă separarea. Tradiția apostolică nu este decât aplicarea de către Apostoli a învățăturii Mântuitorului în predica și în viața lor și a credincioșilor Bisericii începătoare, făcându-i să înțeleagă ceea ce nu puteau înțelege când le vorbea înainte de pătimiri și de înviere („Încă multe am a vă spune, dar acum nu puteți să le purtați" – *Ioan* 16, 12), în ambianța rugăciunilor „întru numele Domnului nostru Iisus Hristos, lui Dumnezeu (și) Tatăl" (*Efeseni* 5, 19-20). Această lucrare de însușire prin înțelegere autentică, de valorificare prin propovăduire, rugăciune și Taine a învățăturii și a faptelor mântuitoare ale lui Hristos, în Biserică, de către Apostoli, se făcea sub călăuzirea Sfântului Duh. Astfel, Tradiția apostolică a devenit Tradiție bisericească. Aceeași înțelegere autentică a lui Hristos, predată de Apostoli pretutindeni, naște catolicitatea sau sobornicitatea și, până astăzi, criteriul Tradiției apostolice este învățătura Bisericii nedivizate[125].

[123] Bernard Pouderon (ed.), *Supplique au sujet des chrétiens et sur la résurrection des morts*, VII, 3, în coll. *Sources chrétiennes*, vol. 379, Éd. Cerf, Paris, 1992.

[124] Sf. Teofil al Antiohiei, *Trei cărți către Autolic*, X, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 2, trad. Pr. T. Badogae, Pr. O. Căciulă, Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române.

[125] Pr. D. Stăniloae, „Sfânta Scriptură și Tradiția apostolică...", pp. 52-56.

2.3.4. *Relația Tradiție – Biserică – Scriptură*

Dacă Revelația este un tot organic din care fac parte Tradiția, Scriptura și Biserica, în acest întreg părțile se susțin reciproc, între ele existând o interioritate reciprocă sau perihoreză, care nu le separă și nici nu le confundă, în care fiecare are nevoie de celelalte, dominarea uneia asupra celorlalte fiind imposibilă. „Dacă comparăm Biserica cu scheletul și carnea trupului, Scriptura cu plămânii și Tradiția cu inima ce bate continuu, fiecare contribuie la menținerea întregului și a activității celorlalte"[126]. Atunci când sunt separate, se ajunge invariabil la ideea că Biserica este superioară Scripturii sau că Scriptura este superioară Bisericii și Tradiției, iar atunci când sunt confundate, consecința inevitabilă este ideea că Biserica poate proclama dogme noi, care nu se regăsesc în Tradiție și în Scriptură. Legătura indisolubilă între Tradiție, Scriptură și Biserică, privită ca lucrare a Duhului Sfânt, neseparată de Mântuitorul Hristos, constituie garanția înaintării autentice spre comuniunea eternă cu Sfânta Treime. Datorită faptului că Scriptura s-a scris în Biserică, este păstrată și explicată de Biserică, iar Tradiția nu poate exista fără Biserică, fiind Revelație încorporată într-o comunitate de oameni care cred și o aplică în viața lor, Biserica are autoritate în ceea ce privește interpretarea Tradiției și a Scripturii. Este adevărat și faptul că Biserica n-ar fi început să existe și n-ar putea funcționa fără Tradiție, ea apărând deodată cu Tradiția[127]. Autoritatea Bisericii, în ceea ce privește interpretarea Tradiției și a Scripturii, nu trebuie înțeleasă în sensul unei superiorități față de ele sau în sensul superiorității magisteriului față de Biserică, ci în sensul că numai ea, în calitate de trup al lui Hristos, este capabilă să proclame sensul autentic al Tradiției și al Scripturii, care exprimă *mintea și simțirea* Mântuitorului Hristos, în conformitate cu ceea ce normează Tradiția și Scriptura[128]. Biserica are îndreptățirea de a interpreta Scriptura și Tradiția

[126] Pr. D. Stăniloae, „Sfânta Tradiție. Definirea noțiunii...", p. 94.

[127] Pr. D. Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, pp. 66-67.

[128] Pr. D. Stăniloae, „Sfânta Tradiție. Definirea noțiunii...", pp. 92-93.

sau pe fiecare în lumina celeilalte, dar pe mărturia Tradiției și a Scripturii, neputând formula dogme care nu sunt cuprinse în amândouă sau sunt contrazise de vreuna. Dacă Revelația este exprimată integral, dar în alt fel, atât de Tradiție, cât și de Scriptură și Biserică, contribuția fiecărui segment este necesară pentru că numai împreună întregesc, luminează și întăresc învățătura de credință, în vederea unei cât mai bune eficientizări a Revelației[129]. Pentru că Tradiția apostolică originară cuprindea ca într-un tot multiplu și organic ceea ce s-a fixat ulterior în Scriptură și ceea ce a rămas practicat și nescris ca Tradiție în sens restrâns, noi vorbim de Tradiție și de Scriptură ca realități separate din motive didactice sau pedagogice, ele fiind de fapt interioare, complementare și reciproce. Din acest cumul osmotic nu poate lipsi Biserica, pentru că fără ea n-ar fi existat Tradiția și Scriptura. Tradiția apostolică dezvoltă Biserica și-i precizează structurile, în timp ce Tradiția bisericească și Scriptura o mențin în aceleași structuri. Însușirea Revelației de către cei care au crezut primii constituie Biserica și, pentru acest motiv, transmiterea în timp a Revelației nu se poate face decât din Biserică și prin Biserică. Revelația constituie, susține și extinde viața Bisericii, iar Biserica o înțelege și o apără. Pentru că Biserica păstrează și propagă Revelația în timp, Revelația îi devine Tradiție, iar Tradiția – viața ei sau condiția prin care se menține în integritatea ei ontologică[130]. Având pe Mântuitorul Hristos lucrător în ea, prin Duhul Sfânt, numai Biserica poate înțelege și interpreta în mod autentic Scriptura, în lumina Sfintei Tradiții.

> „Acolo unde Biserica a făcut abstracție de prezența lui Hristos din sânul ei, prin Duhul Sfânt, s-a ajuns la interpretări eronate ale Sfintei Scripturi și ale Tradiției apostolice, care au afectat grav viața spirituală a credincioșilor sau misiunea ei în lume, ea nemaiputând constitui un obstacol de netrecut în calea secularizării"[131].

[129] Pr. D. Stăniloae, „Sfânta Tradiție. Definirea noțiunii...", p. 87.
[130] Pr. D. Stăniloae, „Sfânta Tradiție. Definirea noțiunii...", pp. 88-93.
[131] Pr. D. Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, p. 59.

Prin lucrarea Duhului Sfânt, toți credincioșii formează o unitate vizibilă numită Biserică, în calitatea ei de consecință concretă și inevitabilă a Revelației. Lucrarea neîntreruptă a Revelației, în Biserică, o numim Tradiție. Ca formă a Revelației, Tradiția începe la Cincizecime, când înălțându-Se cu trupul la cer, Mântuitorul Hristos inițiază lucrarea Sa în Biserică, prin Duhul Sfânt, în vederea împlinirii iconomiei divine: „Știind că Cel ce a înviat pe Domnul Iisus ne va învia și pe noi cu Iisus și ne va înfățișa împreună cu voi [...]. Neprivind noi la cele ce se văd, ci la cele ce nu se văd; fiindcă cele ce se văd sunt trecătoare, iar cele ce nu se văd sunt veșnice" (*2 Corinteni* 4, 14, 18). Tradiția nu înseamnă doar o trăire continuă la același nivel a tainei mântuirii, ci și o înaintare în trăire și în înțelegere. Din această perspectivă, Tradiția nu este doar memoria vie a Bisericii, ci și o transcendere sau înaintare spre ținta eshatologică[132].

Cuvintele Mântuitorului Hristos, cuprinse în Scriptură, nasc credința și lucrează viața veșnică în cei care le citesc și le cred, numai dacă Duhul Sfânt, ca Duh al Mântuitorului Hristos, lucrează în ei.

> „De fapt, Duhul ni se transmite de la altul prin cuvântul Scripturii crezut de acela, iar îmbogățirea credinței mele prin citirea Scripturii sau prin meditarea conținutului ei se face în comuniune cu alții, în comunitatea Bisericii. Fără Scriptură, credința ar slăbi și conținutul ei s-ar sărăci în timp și ar deveni nesigur în sânul Bisericii; dar fără Biserică, Scriptura nu ar mai fi actualizată în eficiența ei, căci ar lipsi transmiterea Duhului de la cei ce cred la cei ce primesc credința"[133].

Dinamismul interior structural al Scripturii, justificat de infinitatea lui Dumnezeu, trebuie păstrat și adâncit în înțelesurile primite de la Apostoli, dar și actualizat prin Tradiție, înțeleasă ca autoritatea care explică în mod autentic Scriptura: „Deci dar, fraților, stați neclintiți și țineți predaniile pe care le-ați învățat

[132] Pr. D. Stăniloae, „Concepția ortodoxă despre Tradiție și dezvoltarea doctrinei", în: *Ortodoxia*, 1/12964, pp. 7-12.

[133] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 57.

fie prin cuvânt, fie prin epistola noastră. Însuşi Domnul nostru Iisus Hristos şi Dumnezeu Tatăl nostru, Care ne-a iubit pe noi şi ne-a dat prin har veşnică mângâiere şi bună nădejde, să mângâie inimile noastre şi să vă întărească la tot lucrul şi cuvântul bun" (*2 Tesaloniceni* 2, 15-17). Principiul dinamizator al Tradiţiei este Mântuitorul Hristos şi, pentru acest motiv, infinitatea care se comunică prin El oamenilor în Biserică, trebuie explicată şi aprofundată continuu: „Şi Hristos să Se sălăşluiască, prin credinţă, în inimile voastre, înrădăcinaţi şi întemeiaţi fiind în iubire, ca să puteţi înţelege împreună cu toţi sfinţii care este lărgimea şi lungimea şi adâncimea şi să cunoaşteţi iubirea lui Hristos, cea mai presus de cunoştinţă, ca să vă umpleţi de toată plinătatea lui Dumnezeu" (*Efeseni* 3, 17-19).

Pornind de aici, se poate înţelege mai uşor atât permanentizarea Revelaţiei încheiate în Mântuitorul Hristos, cât şi noutatea ei continuă, manifestată prin Tradiţie[134]. „Pentru ca înţelepciunea lui Dumnezeu cea de multe feluri să se facă cunoscută acum, prin Biserică, începătoriilor şi stăpâniilor, în ceruri, după sfatul cel din veci pe care El l-a împlinit în Hristos Iisus, Domnul nostru, întru Care avem, prin credinţa în El, îndrăzneală şi apropiere de Dumnezeu, cu deplină încredere" (*Efeseni* 3, 10-12).

Astfel, prin chiar structura ei, Tradiţia este permanentizarea dialogului Bisericii cu Mântuitorul Hristos, a cărui învăţătură nu poate fi completată sau depăşită de aşa-zisele revelaţii noi. În cei care cred sau pentru cei care cred, Mântuitorul Hristos Se află într-o continuă şi perfectă revelare, arătând astfel împlinirea Revelaţiei în umanitatea asumată şi îndumnezeită[135].

Această împlinire a Revelaţiei manifestată prin îndumnezeirea umanităţii asumate de Mântuitorul Hristos arată că ceea ce s-a întâmplat cu Omul Hristos se va întâmpla şi cu noi prin lucrarea Duhului Sfânt, care ne face fii ai Tatălui, înviaţi şi înălţaţi, ca o stare potenţială sau virtuală, aflată într-o continuă dezvoltare: „Iar noi toţi, privind

[134] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 59.
[135] Pr. D. Stăniloae, *Concepţia ortodoxă despre Tradiţie...*, p. 5.

ca în oglindă, cu fața descoperită, slava Domnului, ne vom preface în același chip din slavă în slavă, ca de la Duhul Domnului" (*2 Tesaloniceni* 3, 18).

Mântuitorul Hristos, prezent în Biserică, ni Se comunică așa cum este descris în Scriptură și lucrează în noi prin Duhul Sfânt, în Tradiție.

> „Dar Revelația, ca realitate împlinită în Hristos și manifestând aceeași eficiență prin Biserică, în cursul veacurilor, reprezintă Tradiția. Deci, Tradiția este însăși Biserica drept formă a eficienței nemicșorate a lui Hristos, prin Duhul Sfânt, sau a Revelației împlinite în El, de-a lungul veacurilor"[136].

Strânsa relație a Tradiției cu Scriptura și Biserica constituie o constantă a gândirii patristice. Pentru Clement Alexandrinul, „aceia care explică Scriptura împotriva Tradiției Bisericii au stricat natura adevărului"[137]. Sfântul Epifanie motivează astfel egalitatea Tradiției cu Scriptura: „Trebuie păstrată Tradiția, pentru că nu este cu putință a afla toate în Sfânta Scriptură; Sfinții Apostoli au descris unele în scrisori; altele în Tradiție"[138]. Cea mai elocventă mărturie, în acest sens, ne-o oferă Sf. Vasile cel Mare:

> „Dintre dogmele păstrate în Biserică, pe unele le avem din învățătura scrisă, iar pe altele le-am primit din tradiția Apostolilor. Ambele (forme de transmitere) au aceeași putere pentru credință. Și oricine are o inițiere cât de mică în chestiunile bisericești nu va ridica obiecții (împotriva acestei afirmații). Fiindcă, dacă am încerca să lăsăm la o parte obiceiurile (care n-au temei scris), ca și

[136] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 58.

[137] Clement Alexandrinul, *Stromatele*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 5, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, p. 531.

[138] *Adversus haereses* (*Panarion*), 60, 6, în Johannes van Oort, Einar Thomassen (eds), *The Panarion of Epiphanius of Salamis Books II and III. De Fide*, trad. eng. F. Williams, Leiden-Boston, Ed. Brill, 1994.

când n-ar avea mare însemnătate, am greşi, păgubind Evanghelia în cele esenţiale. De exemplu: ce temei scris au cei care speră, în numele Domnului nostru Iisus Hristos, să se însemneze cu semnul crucii? Din ce scriere am învăţat să ne întoarcem spre Răsărit în timpul rugăciunii? Care dintre sfinţi ne-a lăsat în scris cuvintele epiclezei (care se rostesc) în timpul sfinţirii pâinii (Sfintei) Euharistii şi al potirului binecuvântării? Nu ne mulţumim cu acele (cuvinte) pe care le aminteşte Apostolul sau Evanghelia (şi de aceea) înainte şi după Euharistie zicem şi altele, pentru că ştim din învăţătura scrisă că au mare putere în săvârşirea Tainei. În virtutea căror scrieri binecuvântăm apa Botezului, untdelemnul Ungerii şi pe cel care se botează? Nu în virtutea Tradiţiei (transmise) în mod tainic? În care scriere avem temei pentru ungerea cu untdelemn? Obiceiul de a afunda de trei ori pe omul (care se botează) de unde îl avem? Şi celelalte obiceiuri legate de Botez, cum este lepădarea de Satan şi de îngerii lui, în care scriere (îşi au temeiul)? Nu (provin toate acestea) din învăţătura Părinţilor noştri păstrată în taină?"[139]

Teologia dogmatica ortodoxa, Vol 1, Editia a IV-a, Ed. IBMBOR, Bucuresti, 2010

pp. 53 -65

A
Modurile de păstrare a Revelaţiei supranaturale

1. Sfânta Scriptură şi legătura ei cu Biserica prin Sfânta Tradiţie

Dialogul viu al Bisericii cu Hristos se poartă în mod principal prin Sfânta Scriptură şi prin Sfânta Tradiţie. Sfânta Scriptură este una din formele în care se păstrează Revelaţia în eficienţa ei, ca apel al lui Dumnezeu în continuare. Ea este expresia scrisă a Revelaţiei împlinite în Hristos. Ea prezintă pe Hristos în forma cuvântului Lui dinamic şi a cuvântului tot aşa de dinamic al Sfinţilor Apostoli despre faptele Lui mântuitoare, în eficienţa permanentă a lor. Dar ea descrie şi modul în care Dumnezeu a pregătit mântuirea noastră în Hristos şi modul în care Hristos continuă să lucreze prin extinderea puterii Lui, pentru asemănarea noastră cu El, până la sfârşitul lumii. Prin cuvântul ei, Hristos continuă să ne vorbească şi nouă, să ne provoace la răspuns cu fapta, să lucreze astfel şi în noi. Noi simţim prin cuvântul Scripturii că Hristos continuă să lucreze în noi prin Duhul Lui cel Sfânt: "Iată Eu cu voi sunt în toate zilele până la sfârşitul veacului" (Mt. 28, 20). Sfânta Scriptură e Fiul şi Cuvântul lui Dumnezeu care S-a tălmăcit pe Sine în cuvinte, în lucrarea Lui de apropiere de oameni pentru ridicarea lor la El, până la întruparea, învierea şi înălţarea Lui ca om. El lucrează prin cuvintele acestea, prin care Se tălmăceşte pe Sine, asupra noastră, pentru a ne conduce şi pe noi la starea la care a ajuns El. Scriptura redă ceea ce continuă să facă Fiul lui Dumnezeu cu noi din această stare de Dumnezeu şi om desăvârşit, deci Scriptura tălmăceşte lucrarea prezentă a lui Hristos. Căci Hristos, rămânând mereu viu şi Acelaşi, Se tălmăceşte prin aceleaşi cuvinte, dar ca Cel ce vrea să ne facă şi pe noi asemenea Lui.

Sfântul Maxim Mărturisitorul menţionând cele două expresii ale Sfântului Apostol Pavel despre "sfârşitul veacuri-

lor ajuns la noi" (1 Cor. 10, 11) şi despre veacurile viitoare în care "Dumnezeu va arăta bogăţia covârşitoare a harului Său, prin bunătatea ce a avut-o către noi întru Hristos Iisus" (Ef. 2, 7), spune: "Odată ce veacurile rânduite de mai înainte pentru lucrarea prin care Dumnezeu avea să Se facă om au luat sfârşit la noi, Dumnezeu împlinind cu adevărat întruparea Sa desăvârşită, trebuie să aşteptăm de aici înainte celelalte veacuri ce vor veni, care sunt rânduite pentru lucrarea îndumnezeirii tainice şi negrăite a oamenilor"[19]. Dar bogăţia ce ne-o va arăta Dumnezeu în veacurile viitoare, bunătatea Lui integrală faţă de noi, cuprinsă în Hristos, e descrisă în Scriptură. În felul acesta Sfânta Scriptură nu e numai o carte prin care păstrăm în memorie ce a făcut Dumnezeu prin pregătirea întrupării şi prin întruparea Fiului Său, ci şi o carte care ne spune ce face şi va face Fiul lui Dumnezeu cel întrupat şi înviat până la sfârşitul veacurilor pentru a ne conduce şi pe noi la înviere. Căci în Scriptură e descrisă nu numai acţiunea de coborâre a lui Dumnezeu pe pământ spre noi până la întruparea Sa, ci şi începutul ridicării noastre la îndumnezeire, făcut prin înviere, şi începutul extinderii acţiunii Lui din starea de înviere în Biserica începătoare, ca model al acţiunii Lui până la sfârşitul lumii. Pentru că în Hristos cel sculat din morţi şi aşezat de-a dreapta Sa, Dumnezeu ne-a arătat ce ne va da şi nouă în veacurile ce urmează după învierea Lui, temelie a vieţii noastre eterne. Căci în Hristos sau "împreună cu El ne-a sculat şi împreună ne-a aşezat întru cele cereşti" (Ef. 2, 6). Sfânta Scriptură este astfel o carte pururea actuală. "Cerul şi pământul vor trece, dar cuvintele Mele nu vor trece" (Mt. 24, 35; Mc. 13, 31; Lc. 21, 33).

Cuvintele lui Hristos trebuie crezute întrucât sunt cuvinte ale lui Dumnezeu (In 3, 34); la fel cele ale Apostolilor despre El, pe baza cuvintelor şi faptelor Lui (Fapte 4, 29;

19. *Răspunsuri către Talasie*, 22, în Filoc. rom., vol. III, p. 70.

13; 5, 7 şi 46; 6, 2, 7; 8, 14; 16, 32; 17, 13). De aceea cuvintele acestea se împlinesc în cei ce le ascultă. Căci ele sunt "duh şi viaţă" (In. 6, 63), sunt "cuvinte ale vieţii veşnice" (In 6, 68). Dar ele pot fi crezute şi produc viaţa veşnică în cei ce le aud numai dacă lucrează Duhul în ei. "Cel care este de la Dumnezeu ascultă cuvintele lui Dumnezeu; de aceea voi nu le ascultaţi, pentru că nu sunteţi ai lui Dumnezeu" (In 8, 47). Dar Duhul care produce credinţa în cel ce le aude este Duhul lui Hristos. Hristos este sensul ultim al nostru, sau în El se împlineşte sensul ultim al nostru, prin sensibilitatea produsă şi întreţinută în noi de Duhul Sfânt. Prin urmare, Însuşi Hristos lucrează prin Duhul Său în cel ce aude cuvintele Sale, neopunându-Se conţinutului lor. Astfel, Scriptura este una din formele prin care cuvintele lui Hristos se păstrează nu numai în cuvintele rostite odinioară de Hristos, ci şi în cuvintele pe care El ni le adresează continuu.

Sfânta Scriptură dă mărturie despre lucrarea Duhului care se săvârşea în cei ce ascultau cuvintele lui Hristos, sau cele ale Apostolilor despre Hristos pe baza cuvintelor şi faptelor Lui, după înălţarea Lui la cer: "Mulţi din cei ce auziseră cuvântul au crezut" (Fapte 4, 4); "Încă pe când vorbea Petru aceste cuvinte, Duhul Sfânt a venit peste toţi cei care ascultau cuvântul" (Fapte 10, 44).

Scriptura nu ne spune dacă ar fi venit cineva la credinţă prin simpla citire a cuvintelor lui Dumnezeu, cuprinse în ea. Desigur că aceasta s-ar putea explica din faptul că nu exista o Scriptură despre Hristos în timpul de când avem mărturiile ei de mai sus. Totuşi, în general, cuvântul Scripturii are putere când e comunicat de un om credincios altuia, fie prin repetarea lui aşa cum se găseşte în Scriptură, fie explicat. Căci în credinţa dintre ei lucrează Duhul Sfânt. Credinţa, ca lucrare a Duhului, vine în cineva prin altul, dar numai când acel altul comunică cuvântul Scripturii însuşit şi mărturisit cu credinţă, sau cu sensibilitatea comuniunii

în Duhul. Scriptura își activează puterea ei în comuniunea între persoane, în transmiterea cuvântului ei cu credință de la o persoană la alta, de-a lungul generațiilor. A trebuit să fie de la început persoane care au crezut nu citind Scriptura, ci prin contactul cu o persoană care le-a dat credința în conținutul ei și, pe baza aceasta, au crezut în acest conținut: la început rostit, apoi fixat în scris. Această persoană a fost Hristos. Iar deplina vedere în adâncimile Lui divine și sensibilitatea pentru ele le-a dat Duhul lui Hristos, Care a lucrat în comunicarea acestei vederi și sensibilități. De atunci cuvintele lui Hristos, sau despre Hristos, fixate sau nu în Scriptură, sunt mijloacele exterioare de exprimare, de transmitere și de împrospătare a credinței în cadrul Bisericii, sau de la Biserică spre cei din afara ei, concomitent cu transmiterea și împrospătarea lor prin Duhul Sfânt.

Când atribuim acest rol cuvintelor, nu înțelegem numai-decât citirea sau repetarea lor întocmai, ci conținutul lor, care este mărturisirea despre Hristos. Dar chiar în acest caz e implicată citirea continuă a Scripturii în comunitatea bisericească de către unele persoane, care împrospătează circulația conținutului ei nediminuat și nealterat în această comunitate. Scriptura garantează în acest sens păstrarea credinței vii și nealterate în Biserică, deși la rândul ei este valorificată de Duhul lui Hristos, de Duhul credinței, și păstrată în comunitatea Bisericii prin Duhul de la întemeierea ei, după contactul intens al unor persoane cu Hristos.

Pe lângă aceasta, cei ce primesc credința de la alții pe baza conținutului general al Scripturii comunicat lor, printr-un contact ulterior frecvent cu Scriptura pătrund tot mai adânc în bogăția ei de înțelesuri duhovnicești, convingându-se tot mai mult că toate cuvintele ei nu au putut veni decât de la Dumnezeu, pentru că au în ele adâncurile nesfârșite ale vieții dumnezeiești. Înțelesurile acestea întăresc tot mai mult credința primită prin altul ca un dar al Duhului; ele răspund tot mai mult setei de a cunoaște pe Dumnezeu și felului

cum credinţa aşteaptă ca Dumnezeu să fie. Starea creată de Duhul producător de credinţă e adâncită de înţelesurile cuvintelor Scripturii, încât nu se mai poate face o separaţie între lucrarea Duhului venită în noi prin altul, şi efectul cuvintelor Scripturii, respectiv al conţinutului ei. De fapt Duhul ni Se transmite de la altul prin cuvântul Scripturii crezut de acela, iar îmbogăţirea credinţei mele prin citirea Scripturii sau prin meditare a conţinutului ei se face în comuniunea cu alţii, în comunitatea Bisericii. Fără Scriptură, credinţa ar slăbi şi conţinutul ei s-ar sărăci în timp şi ar deveni nesigur în sânul Bisericii; dar fără Biserică, Scriptura nu ar fi actualizată în eficienţa ei, căci ar lipsi transmiterea Duhului, de la cei ce cred, la cei ce primesc credinţa.

Astfel, Duhul actualizează în comunitatea Bisericii cuvintele Scripturii. Hristos rosteşte şi acum în Duhul Sfânt cuvintele Sale, scoţând în relief alte şi alte înţelesuri ale lor, după nivelul meu de înţelegere duhovnicească, dar şi după nivelul timpului, al comunităţii bisericeşti. Îndată ce se trece dincolo de litera Scripturii şi de citirea ei fără înţelegerea duhovnicească, se dă nu numai de înţelesurile ei duhovniceşti, ci şi de lucrarea Duhului lui Hristos săvârşită prin aceste înţelesuri în cel ce citeşte, sau de Hristos Însuşi, Care-Şi descoperă tot mai adânca bogăţie spirituală a Lui. Prin aceasta credincioşii cunosc tot mai mult "care este lărgimea şi lungimea şi adâncimea şi înălţimea" şi "iubirea lui Hristos cea mai presus de cunoştinţă", "umplându-se de toată plinătatea Lui" (Ef. 3, 18-19). Sfântul Maxim Mărturisitorul spune: "E nevoie de multă ştiinţă (duhovnicească) pentru ca, înlăturând mai întâi cu grijă vălurile literelor care acoperă Cuvântul, să putem privi cu mintea dezvăluită pe Cuvântul Însuşi, stând de Sine şi arătând în Sine limpede pe Tatăl, atâta cât e cu putinţă, oamenilor"[20].

20. *Capete gnostice*, II, 73, în Filoc. rom., vol. II, p. 194.

Cuvintele Scripturii sunt prilejul inevitabil pentru ca să intrăm în legătură cu Persoana autentică a lui Hristos deasupra lor, prin lucrarea Sfântului Duh, dar nu numai citite în forma lor scrisă, ci şi prin cunoaşterea lor în conţinut.

Dar, din acest motiv, cu Apostolii s-a petrecut şi faptul invers: întâi au cunoscut Persoana şi faptele lui Hristos, din care unele proorocite de El, şi apoi "au crezut Scripturii şi cuvântului pe care-l spusese Iisus" (In 2, 22). În sensul acesta s-a transmis din vremea Apostolilor credinţa în Persoana lui Hristos prin propovăduire orală şi apoi cei ce au crezut în El şi-au confirmat şi îmbogăţit credinţa şi prin citirea Scripturii.

Totuşi, ca mijloc sau prilej inevitabil prin care se menţine şi întăreşte credinţa în Hristos, după ce ea s-a constituit, "toată Scriptura este de Dumnezeu insuflată" (2 Tim. 3,16).

Hristos care lucrează în noi prin Duhul Sfânt, comunicându-Se aşa cum aflăm în Scriptură, e în Biserică. Biserica e trupul lui Hristos în care Acesta lucrează în decursul timpurilor. Biserica e plină de Hristos în lucrarea Lui mântuitoare. Dar dacă El e activ în Biserică, Scriptura care-L descrie, când e lucrătoare, e tot în Biserică.

Dar Revelaţia, ca realitate îndeplinită în Hristos şi manifestând aceeaşi eficienţă prin Biserică în cursul veacurilor, reprezintă Tradiţia. Deci Tradiţia e însăşi Biserica drept formă a eficienţei nemicşorate a lui Hristos, prin Duhul Sfânt, sau a Revelaţiei împlinite în El de-a lungul veacurilor.

De aceea "nici o proorocie a Scripturii nu se tâlcuieşte după socotinţa fiecăruia, pentru că niciodată proorocia nu s-a făcut după voia omului, ci oamenii cei sfinţi ai lui Dumnezeu au grăit, purtaţi fiind de Duhul Sfânt" (2 Pt. 1, 20-21). În oceanul de înţelesuri ale Duhului de dincolo de literă, nu se poate vâsli decât în chip rătăcitor fără călăuzirea aceluiaşi Duh, Care transmite înţelegerea lor în Biserică, de la generaţie la generaţie.

2. Sfânta Tradiţie şi legătura ei cu Biserica şi cu Scriptura

Tradiţia e permanentizarea dialogului Bisericii cu Hristos. Conţinutul Scripturii primit prin credinţa ce se transmite de la Apostoli în comunitatea Bisericii, nefiind produs omenesc, ci fiind insuflat de Duhul Sfânt, trebuie pe de o parte păzit, pe de alta adâncit în înţelesurile lui nealterate primite de la Sfinţii Apostoli. Prin aceasta, Scriptura se cere după o tradiţie neschimbată de la Apostoli. Aceasta e o altă formă de păstrare şi folosire în eficienţa ei continuă a Revelaţiei integrale realizate în Hristos. Scriptura are un dinamism intrinsec. Conţinutul ei se vrea cunoscut, aplicat şi trăit într-o tot mai mare adâncime şi intensitate, pentru că însuşi conţinutul Revelaţiei, care este Hristos cel necuprins, se vrea cunoscut şi însuşit tot mai mult şi iubit tot mai intens. Tradiţia actualizează acest dinamism al Scripturii fără să-l altereze, fiind ea însăşi o aplicare şi o aprofundare continuă a conţinutului ei. Concomitent cu păstrarea ei autentică, Tradiţia efectuează această actualizare a dinamismului Scripturii prin calitatea ei de explicatoare adevărată a Scripturii. Explicarea aceasta e în esenţă cea apostolică. Sfântul Apostol Pavel pentru înţelegerea epistolelor sale trimite la predica sa orală, care se vede că a rămas în comunitate ca Tradiţie şi prin Tradiţie (1 Cor. 11, 2; 15, 3; 2 Tes. 2, 15; 3, 6). Această explicare sau "învăţătură apostolică" a credinţei trebuie să rămână ca un model permanent, ca o regulă de neschimbat (Rom. 6, 17; Iuda 3). Biserica de la început stăruia şi era îndemnată să stăruie în "învăţătura apostolică"; aceasta relata cuvintele şi faptele lui Hristos, dar era şi o explicare a lor comună care în esenţă nu se făcea fără Duhul lui Hristos (Fapte 13, 12; Tit 1, 9; Evr. 13, 9). Dar învăţătura sau explicarea aceasta avea forme variate în expunere (1 Cor. 14, 26; 1 Tim. 4, 2).

Deci explicarea apostolică, deşi rămâne în esenţă aceeaşi, are un principiu dinamizator în ea. Esenţa este Hristos ca

Dumnezeu-Om, ca împlinire a umanității în El prin înviere și unirea culminantă cu Dumnezeu. Dar infinitatea divină ce se comunică prin El umanității se cere mereu explicată, pentru că mereu se progresează în experiența și înțelegerea ei: "Înrădăcinați și întemeiați fiind în iubire, să puteți înțelege împreună cu toți sfinții care este lărgimea și lungimea și adâncimea și înălțimea" și să cunoașteți "iubirea lui Hristos cea mai presus de cunoștință, ca plini să fiți de toată plinătatea lui Dumnezeu" (Ef. 3, 17-19). Tradiția sau identitatea cunoașterii lui Hristos stă în experierea continuă, aceeași și mereu nouă, a iubirii Lui mai presus de cunoștință și de orice limită. Ea nu se poate experia decât prin experiența concomitentă a iubirii între toți credincioșii (sfinții), adică în Biserică. De aceea ea se face cunoscută prin Biserică. Prin Biserică se face deci înțeleasă și exprimarea adevărată a acestei iubiri în Sfânta Scriptură (Ef. 3, 10). Așa trebuie să înțelegem raportul între permanentizarea Revelației încheiate în Hristos și noutatea ei continuă, manifestată prin Tradiție, a cărei bază e dată de Apostoli. Ce aduce atunci Tradiția nou, dacă ea nu este o continuare a Revelației? "A înțelege, a folosi, adică a integra în destinul nostru elementele unei Revelații destinate tocmai a ne face prezent în veac harul de care a vorbit Scriptura, pentru prima dată, și care are deja o foarte lungă istorie... Prin Revelația în Hristos s-a petrecut ceva o dată pentru totdeauna" (Evr. 7, 27 și 10, 10). "Duhul Sfânt este la lucru. El e Cel ce, între altele, face actuală Revelația. Revelația este în același timp în chip misterios închisă și deschisă, ea vine la noi prin transmitere"[21].

21. René Voeltzel, în "Actualité de la Révélation. Scrisoare deschisă adresată lui Jean Fourastié" (Rev. *Réforme*, nr. 19 din 1974), declara într-o "Scrisoare deschisă către teologi": "una din cele mai mari erori comise de Biserică e eroarea absurdă de a fi declarat în mod arbitrar Revelația închisă".

Dacă Scriptura n-ar avea decât un înţeles îngust, literal, static, ea n-ar avea nevoie de Tradiţie, de o explicare care să-i păstreze totuşi nealterate înţelesurile apostolice originare. Atunci ar fi absurd să se mai admită după ea o aplicare trăită. Dacă Scriptura n-ar intenţiona să treacă pe Hristos în viaţa oamenilor şi norma acestei vieţi să fie după El, n-ar avea nevoie de completarea prin Tradiţie.

Explicarea apostolică a conţinutului Scripturii, sau prima şi deplin autentica explicare a ei, coincide în esenţă cu aplicarea conţintului ei, cu trecerea acestui conţinut în viaţa omenească prin întemeierea Bisericii, cu precizarea concretă a structurilor ei ierarhic-sacramentale pe baza indicaţiilor Domnului, structuri corespunzătoare multiplelor dăruiri ale puterii lui Hristos, conform trebuinţelor credincioşilor, şi cu precizarea modalităţilor ei de viaţă spirituală şi de cult. Conţinutul Tradiţiei apostolice nu e în esenţă decât conţinutul Scripturii aplicat vieţii omeneşti sau trecut în aceasta prin Biserică. Biserica ţine deci Scriptura, aplicată prin Tradiţie, mereu nouă şi totuşi mereu aceeaşi. O ţine prin structurile ierarhic-sacramentale, precizate de Apostoli ca mijloace de trecere a conţinutului Revelaţiei sau a lui Hristos Însuşi în viaţa oamenilor. O ţine mereu nouă şi mereu aceeaşi prin Tradiţia originară prin care Apostolii au precizat aceste structuri, prin care Se comunică real Hristos în cursul generaţiilor, cu bogăţia inepuizabilă a bunătăţilor Lui. Practicarea acestor structuri ale Tradiţiei înseamnă primirea integrală a lui Hristos prin ele în Biserică, sau a harului lui Hristos; dar aceasta nu înseamnă că acest Hristos integral nu poate fi explicat mereu, scoţându-se la iveală alte şi alte semnificaţii ale Lui, alte efecte produse de El în suflete. Tradiţia ca explicare mereu îmbogăţită a aceluiaşi Hristos nu se poate despărţi de primirea Lui ca conţinut neschimbat al Tradiţiei, de curgerea aceluiaşi har al Lui, sau de primirea Aceleiaşi Persoane a Lui în Biserică prin Sfintele Taine şi prin cuvântul explicativ despre El.

Tradiţia are deci două sensuri: a) totalitatea modalităţilor de trecere a lui Hristos în viaţa umană sub forma Bisericii şi a tuturor lucrărilor Lui de sfinţire şi propovăduire şi b) transmiterea acestor modalităţi de la generaţie la generaţie. G. Florovski zice: "Dar Apostolii au predat şi Biserica a primit prin succesorii lor, episcopii, nu numai o învăţătură, ci şi harul Sfântului Duh". "În esenţă, Tradiţia este neîntreruperea vieţii dumnezeieşti, permanenta prezenţă a Sfântului Duh"[22].

Tradiţia e permanentizarea transmiterii Aceluiaşi Hristos revelat întreg – adică întrupat, răstignit şi înviat – în Biserică, adică comunicarea permanentă a stării finale dinamice la care a ajuns Dumnezeu prin Revelaţie în apropierea Lui de oameni. Ca atare, ea este prelungirea acţiunii lui Dumnezeu din Hristos, descrisă esenţial în Scriptură. Numai prin Tradiţie conţinutul Scripturii devine mereu viu, actual, eficient, dinamic în toată integritatea lui, în cursul generaţiilor din istorie. În sensul acesta, ea completează Scriptura. Fără ea, Scriptura, sau Revelaţia nu-şi actualizează toată eficienţa ei, sau eficienţa ei continuă. Fără ea nu se poate pătrunde şi trăi tot conţinutul Scripturii. Toate cântările bisericeşti sunt pătrunse de texte din Scriptură şi toate actele liturgice şi sacramentale simbolizează şi actualizează în mod eficient momente din Scriptură, din istoria Revelaţiei. Dar prin aceasta imnele şi actele liturgice dau Scripturii "o adâncă tâlcuire dogmatică şi spirituală". Scriptura, fără explicarea liturgică şi fără aplicarea ei în Liturghie şi în celelalte Taine, se usucă, se desfigurează[23].

Tradiţia apostolică e o parte a Revelaţiei, căci aceasta nu putea rămâne fără arătarea modului prin care Hristos cel revelat Se comunică oamenilor.

22. *Orthodoxy*, Geneva, 1960, p. 40.

23. V. Vedernicov, "Problema tradiţiei în teologia ortodoxă", în *Jurnal Mokcovskoi Patriarhii*, 1961, nr. 10, p. 40, după Sfântul Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh*, cap. 25.

Tradiţia are rolul de a pune şi de a ţine generaţiile succesive de creştini în legătură cu Hristos prin faptul că ea este în esenţă atât invocare a Duhului lui Hristos (epicleză în sens larg), cât şi primirea Duhului Sfânt. La acestea se reduc Sfintele Taine şi ierurgiile, în care se cer şi se primesc prin rugăciune harurile şi darurile Sfântului Duh, care sfinţesc nu numai sufletul, ci şi trupul omului şi natura înconjurătoare. Toate celelalte sfinte lucrări ale Bisericii se încadrează esenţial în aceste două lucrări: chemarea şi coborârea Sfântului Duh. Iar viaţa morală şi spirituală, cu înfrânările, cu virtuţile, cu pocăinţa ce ţin de ea, normate prin disciplina canonică a Bisericii, alcătuieşte condiţia care îi face apţi pe credincioşi pentru o invocare eficace a Duhului şi pentru o primire sensibilă a Lui, ca şi pentru o rodire a primirii Lui într-o viaţă după chipul vieţii lui Hristos, şi pentru înaintarea lor în asemănarea cu Hristos, spre comuniunea deplină cu El.

Dar toată lucrarea sfinţitoare a Bisericii, prin chemarea şi primirea Sfântului Duh şi prin doxologia ei, şi toată viaţa morală şi spirituală a credincioşilor se bazează pe actele mântuitoare ale lui Hristos, pe puterea la care a ajuns umanitatea noastră în Hristos, ca şi pe pilda ajutorului dat de Dumnezeu în atâtea cazuri în cursul Revelaţiei, pe încrederea în permanentizarea iubirii lui Dumnezeu, în Hristos, pentru oameni, manifestată în acele acte, şi pe încrederea că Hristos a rămas în starea Lui înviată aproape de noi. Toată viaţa credincioşilor e o imitare a lui Hristos din puterea Lui, un progres către sfinţenia Lui, prin sfinţirea lor, spre eliberarea de automatismul naturii şi de ataşarea pătimaşă la plăcerile oferite de ea – condiţie pentru comuniunea adevărată cu Persoana de nesfârşită iubire a lui Hristos şi cu persoanele umane.

Dar această transmitere prin Tradiţie a lui Hristos cel integral, înfăţişat esenţial în Scriptură, dă şi posibilitatea unei continui adânciri şi explicări a conţinutului Scripturii. Aceas-

ta e însă o adâncire şi o explicare care rămâne în cadrul Tradiţiei Bisericii, al explicării fundamentale a Scripturii prin Taine, prin viaţa ei cultică şi spirituală, pentru că e o adâncire în comuniune cu Acelaşi Hristos infinit în bogăţiile spirituale ce ni le comunică. Această Tradiţie bisericească ce creşte din Tradiţia apostolică şi rămâne în cadrul ei, ca Tradiţie dinamică şi identică în acelaşi timp – ca Tradiţie al cărei dinamism se hrăneşte din sursa stabilă a Tradiţiei apostolice sau din Hristos cel integral descris şi comunicat prin ea –, înaintează pe un drum ale cărui jaloane sunt date virtual în Tradiţia apostolică, ca sumă a modurilor esenţiale de comunicare a Persoanei lui Hristos, a operei Lui mântuitoare, care comunicându-ni-se ne şi deschide sufletul pentru El.

Dezvoltarea Tradiţiei, zice Vincenţiu de Lerin, nu înseamnă schimbarea ei, ci "o amplificare în ea însăşi"[24]. Dezvoltarea continuă a Tradiţiei este pe de o parte ceea ce cuprinde Scriptura, iar pe de alta este o punere în lumină a sensului bogat şi unitar al Revelaţiei consemnate în esenţă în Scriptură. Ea se dezvoltă prin forma scurtă a Crezurilor, dar şi prin forma desfăşurată a lucrărilor sfinţitoare ale Bisericii şi a explicărilor Scripturii din cursul istoriei Bisericii, pe baza predicii integrale a Apostolilor, care a rămas ca Tradiţie apostolică. "În regula credinţei, cum spune Origen în *De principiis* (c. IV), aflăm lumina ascunsă a dogmelor, cuprinsă în cuvintele Scripturii". Un teolog ortodox contemporan spune: "Tradiţia este o anamneză pnevmatică ce descoperă, dincolo de obiectivarea adeseori prea umană a textelor, unitatea şi sensul Scripturii, arătând pe Hristos care le recapitulează şi le împlineşte"[25].

Întrucât Revelaţia proiectează ţinta ei finală în învierea obştească şi în comuniunea eternă cu Persoana infinită a lui Hristos şi în desăvârşirea în ea, – ţintă spre care înain-

24. *Commonitorium Patrum*, P.L. 50, col. 668.
25. În rev. *Contacts*, nr. 48, 1964, p. 261.

tăm şi prin eforturile noastre în relaţiile mereu îmbunătăţite între oameni –, iar această ţintă e arătată în mod concentrat de Scriptură, Tradiţia explicitează la fiecare moment drumul inclus virtual în Revelaţie, ca drum conducător spre ţinta desăvârşirii noastre în Hristos.

Tema 2

Stefan Buchiu, Starea Tache, Valer Bel, Ioan Tulcan, Cristinel Ioja,
Teologia Dogmatica Ortodoxă vol 1, Basilica,
2017 pp.288 - 293127 și 321 - 319

Revelația Sfintei Treimi în Evanghelii și formarea dogmei Sfintei Treimi la Primele doua Sinoade ecumenice

4.2.2.2. Revelația Sfintei Treimi în Evanghelii

a) *Revelație și propovăduire*

Noul Testament relatează atât faptul propriu-zis al Revelației lui Dumnezeu, în Iisus Hristos, cât și propovăduirea acestei Revelații. Este greu să se separe Revelația de comunitatea care a primit-o și a transmis-o. Evangheliile sunt revelate; simultan, sunt primite, transmise și trăite de comunitatea Bisericii, însuflețită de Sfântul Duh, Care-i împărtășește înțelegerea tainei.

Evangheliile, Noul Testament în ansamblul său, nu ne oferă, încă, o elaborare teologică a tainei Sfintei Treimi, ci o propovăduiesc sub forma revelației. *Revelația treimică precede elaborarea teologică și o întemeiază*. Desigur, nu se poate trasa cu precizie între Revelație și teologie. Dar pentru teologie este fundamental să se recurgă la izvorul originar, la cuvintele înseși ale lui Hristos. Căci Revelația treimică este cea care întemeiază elaborarea teologică, fiindu-i anterioară nu atât din punct de vedere cronologic, cât substanțial. Revelația treimică este subliniată de Mântuitorul Iisus Hristos când spune: „Te slăvesc pe Tine, Părinte, căci ai ascuns acestea de cei înțelepți și le-ai descoperit pruncilor. [...] Nimeni

[28] Pr. B. Bobrinskoy, *Taina Preasfintei Treimi*, pp. 85-92.

nu cunoaște pe Fiul decât numai Tatăl, nici pe Tatăl nu-L cunoaște nimeni decât numai Fiul și cel căruia va voi Fiul să-L descopere" (*Matei* 11, 25-27)[29]. Sf. Ioan Evanghelistul conclude: „Pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată; Fiul Cel Unul-Născut, Care este în sânul Tatălui, Acela L-a făcut cunoscut" (*Ioan* 1, 18).

Revelarea numelui Tatălui străbate întreaga învățătură a Mântuitorului Iisus Hristos, prin conștientizarea, afirmarea solemnă a importanței unice, a înțelesului esențial al acestui nume de „Tată". La încheierea activității Sale pământești, în rugăciunea arhierească, Mântuitorul mulțumește pentru această revelare a numelui Tatălui, cu tot ceea ce implică ea ca taină a paternității și a înfierii: „Arătat-am numele Tău oamenilor" (*Ioan* 17, 6). Parabolele introduc în duhul acestei Revelații, ele sugerează dragostea lucrătoare (ἀγάπη) a lui Dumnezeu, chiar și atunci când nu este vorba, în mod formal, despre Tatăl. Astfel, pilda fiului risipitor arată întreaga iubire și milostivire a Tatălui (*Luca* 15, 11-32) iar pilda lucrătorilor cei răi subliniază profunda legătură dintre Tatăl și Fiul Său (*Matei* 21, 33-46). Revelația Tatălui și a Fiului este reciprocă (cf. *Matei* 16, 17). În această Revelație primară a Tatălui și a Fiului, Duhul Sfânt nu este vădit. Dar El este Duhul Revelației. Și de câte ori este vorba de „revelație" sau de „mărturie", Duhul Sfânt este prezent în mod implicit. În pedagogia credinței este mai important să se evoce acest proces lăuntric de iluminare decât să I se dea imediat numele propriu al Sfântului Duh; aceasta va urma la timpul potrivit, când omul va fi deja pregătit în acest sens.

Contextul sacramental al învățăturii lui Hristos, în acest moment al Revelației treimice, care precede elaborarea teologică, este deosebit de clar în *Evanghelia* a patra. De exemplu, convorbirea cu Nicodim nu constituie o revelare a Duhului Sfânt în Sine, ci a Duhului nașterii din nou (*Ioan* 3, 5). De asemenea, cuvântarea privind Pâinea vieții (*Ioan* 6), parabola Păstorului Cel Bun (*Ioan* 10), tema viței de vie (*Ioan* 15) situează experiența treimică în realitatea sacramentală și liturgică[30].

[29] Pr. B. Bobrinskoy, *Taina Preasfintei Treimi*, pp. 92-93.
[30] Pr. B. Bobrinskoy, *Taina Preasfintei Treimi*, pp. 93-94.

b) *Revelația reciprocă și simultană a Tatălui și a Fiului*

Mărturisirea „Tatălui Care este în ceruri" este prezentă mereu în propovăduirea lui Iisus, începând de la Predica de pe Munte (*Matei* 5, 16, 45, 48), în învățarea rugăciunii Tatăl nostru (*Matei* 6, 9-13 și *Luca* 11, 1-4), în foarte importanta exegeză a acestei rugăciuni – parabola celui ce vine la prietenul său la miezul nopții (*Luca* 11, 5-8) și în cuvintele lui Iisus despre puterea rugăciunii (*Luca* 11, 11-13): „Deci dacă voi, răi fiind, știți să dați fiilor voștrii daruri bune, cu cât mai mult Tatăl vostru Cel din ceruri va da Duh Sfânt celor care Îl cer de la El!".

Tatăl ceresc este Tatăl Fiului Unul Născut: „Tatăl Meu". Această expresie vine din inima lui Iisus, pătrunzând învățătura Sa și rugăciunea Sa personală:

> „În acest ceas, El S-a bucurat în Duhul Sfânt și a zis: «Te slăvesc pe Tine, Părinte, Doamne al cerului și al pământului, că ai ascuns acestea de cei înțelepți și de cei pricepuți și le-ai descoperit pruncilor. Așa, Părinte, căci așa a fost înaintea Ta bunăvoința Ta. Toate Mi-au fost date de către Tatăl Meu și nimeni nu cunoaște cine este Fiul decât numai Tatăl, și cine este Tatăl, decât numai Fiul și căruia voiește Fiul să-i descopere»" (*Luca* 10, 21-22).

Acest text exprimă întreaga taină a comuniunii Tatălui și a Fiului și a Duhului Sfânt: Fiul Se roagă Tatălui, Îl numește, Îl revelează pe Tatăl „în Duhul Sfânt". Tot astfel, Tatăl Îl revelează pe Fiul în Duhul Sfânt: „Duhul lui Dumnezeu s-a văzut pogorându-se peste El. Și iată glas din ceruri zicând: «Acesta este Fiul Meu cel iubit întru Care am binevoit»" (*Matei* 3, 16-17).

Iisus își îndeamnă ucenicii să facă „voia Tatălui Meu Care este în ceruri [...]. Că oricine va face voia Tatălui Meu Cel din ceruri, acela Îmi este frate și soră și mamă" (*Matei* 12, 46-50). Pentru acela, „mărturisi-voi și Eu pentru el înaintea Tatălui Meu Care este în ceruri" (*Matei* 10, 32). Înfierea dumnezeiască se revelează, se învață și se împărtășește în ascultarea voii Tatălui, după chipul și ca urmare a ascultării totale a Fiului Unul Născut, până la moarte, și încă moarte de cruce. În clipele

supreme de încercare (*Matei* 26, 39 și 42) și de părăsire supremă, rugăciunea lui Iisus către Tatăl își dobândește întregul înțeles de legătură cu Tatăl, în Duhul, mai presus de teamă și de moarte: „În mâinile Tale încredințez duhul Meu" (*Luca* 23, 46).

Evanghelia după Ioan expune fazele esențiale ale revelației reciproce a Tatălui și a Fiului în Duhul Sfânt, în împlinirea lucrării de mântuire a lumii. Astfel, Fiul Unul Născut Îl arată pe Dumnezeul lui Israel ca pe un Dumnezeu al iubirii nesfârșite, Care înfăptuiește mântuirea lumii prin trimiterea Fiului Său: „Căci Dumnezeu așa a iubit lumea, încât pe Fiul Său, Cel Unul Născut, L-a dat ca oricine crede în El să nu piară ci să aibă viață veșnică" (*Ioan* 3,16); „Dumnezeu nu dă Duhul cu măsură. Tatăl iubește pe Fiul și toate le-a dat în mâna Lui" (*Ioan* 3, 34-35).

Între lucrările Tatălui și cele ale Fiului este o deplină coincidență și unitate:

> „Adevărat, adevărat zic vouă: Fiul nu poate să facă nimic de la Sine, dacă nu va vedea pe Tatăl făcând; căci cele ce face Acela, acestea le face și Fiul întocmai. Că Tatăl iubește pe Fiul și-I arată toate câte face El. [...] Căci precum Tatăl are viață în Sine, așa I-a dat și Fiului să aibă viață în Sine și I-a dat putere să facă judecată. [...] Eu nu pot să fac de la Mine nimic. Precum aud, judec, dar judecata Mea este dreaptă, pentru că nu caut voia Mea, ci voia Celui care M-a trimis" (*Ioan* 5, 19-20, 26-27, 30).

Fiul face voia Tatălui și voia Lui aceasta este „ca din toți cei pe care Mi i-a dat Mie să nu pierd pe nici unul, ci să-i înviez pe ei în ziua cea de apoi" (*Ioan* 6, 39). Dar „nimeni nu poate să vină la Mine dacă nu-i este dat de la Tatăl" (*Ioan* 6, 65; *Matei* 16, 17 și *Ioan* 1, 13). Acest „dar al Tatălui" este „Duhul de viață dătător" (*Ioan* 6, 63). Fiul nu este niciodată singur: „Cel ce M-a trimis nu M-a lăsat singur, fiindcă Eu fac pururea cele plăcute Lui" (*Ioan* 8, 28-29). Aici, mărturisirea cu privire la venirea lui Iisus de la Tatăl este hotărâtoare și categorică: „De la Dumnezeu am ieșit și am venit" (*Ioan* 8, 42).

Starea de Fiu al Tatălui Îl face pe Iisus să-Și ofere viața pentru mântuirea lumii, așa cum Păstorul cel bun își dă viața pentru oile Sale: „Pentru

aceasta Mă iubește Tatăl, fiindcă Eu îmi pun sufletul, ca iarăși să-l iau. Nimeni nu-l ia de la Mine, ci Eu de la Mine Însumi îl pun. Putere am Eu ca să-l pun și putere am iarăși ca să-l iau. Această poruncă am primit-o de la Tatăl Meu" (*Ioan* 10, 17-18).

Coincidența și unitatea dintre lucrările Tatălui și cele ale Fiului arată unitatea Lor de ființă: „Eu și Tatăl Meu una suntem" (*Ioan* 10, 30); „Tatăl este în Mine și Eu în Tatăl" (*Ioan* 10, 38).

Ca și la sinoptici, Revelația Tatălui atinge punctul culminant o dată cu aproprierea Pătimirilor: în această ultimă ascultare a Fiului, Tatăl este slăvit și revelat și ni Se descoperă „iubirea nebună" a Fiului. Viața lui Iisus este o suire către Ierusalim (vezi vestirea Pătimirilor la sinoptici, *Matei* 20, 18 ș.u.), o *urcare* pe cruce (*Ioan* 8, 28 și 12, 31-32), o urcare către Tatăl, urcare în cer a Celui Care a coborât din cer: „Nimeni nu s-a suit în cer decât Cel ce S-a coborât din cer, Fiul Omului, Care este în cer. Și, după cum Moise a înălțat șarpele în pustie, așa trebuie să Se înalțe Fiul Omului" (*Ioan* 3, 13-14); „Puțin timp mai sunt cu voi și Mă duc la Cel ce M-a trimis» (*Ioan* 7, 33); „Știu de unde am venit și unde Mă duc" (*Ioan* 8, 14).

Cuvântarea de despărțire ne descoperă sensul Pătimirilor lui Iisus și plecarea Sa iminentă la Tatăl. Această „urcare" nu adaugă nimic la ființa însăși a lui Iisus, căci ne spune: „Eu și Tatăl Meu una suntem" și: „Să știți și să cunoașteți că Tatăl este în Mine și Eu în Tatăl" (*Ioan* 10, 30, 38). Dar tocmai în virtutea acestei unități de viață, de iubire, de cunoaștere Își dă Iisus viața pentru oameni: „Eu sunt Păstorul cel bun și cunosc pe ale Mele și ale Mele Mă cunosc pe Mine. Precum Mă cunoaște Tatăl și Eu cunosc pe Tatăl. Și sufletul Îmi pun pentru oi" (*Ioan* 10, 14-15). „Urcarea" lui Iisus este cu adevărat o jertfă „pentru viața lumii" (*Ioan* 6, 51). Iisus Se urcă la Tatăl ca «Înaintemergător» (*Evrei 6, 20*): «În casa Tatălui Meu multe locașuri sunt. Iar de nu, v-aș fi spus. Mă duc să vă gătesc loc. Și dacă Mă voi duce și vă voi găti loc, iarăși voi veni și vă voi lua la Mine, ca să fiți și voi unde sunt Eu" (*Ioan* 14, 2-3).

Vestea plecării lui Iisus, la Tatăl, dobândește o deosebită solemnitate în Cuvântarea de despărțire, introducând făgăduința Mângâietorului: „Acum Mă duc la Cel ce M-a trimis și nimeni dintre voi nu Mă întreabă:

Unde te duci? [...] Dar Eu vă spun adevărul: Vă este de folos ca să Mă duc Eu. Căci dacă nu Mă voi duce, Mângâietorul nu va veni la voi, iar dacă Mă voi duce, Îl voi trimite la voi" (*In* 16, 5-7); „Dar Mângâietorul, Duhul Sfânt, pe Care-L va trimite Tatăl, în numele Meu, Acela vă va învăța toate și vă va aduce aminte despre toate cele ce v-am spus Eu" (*Ioan* 14, 26).

„Mângâierea" ucenicilor cu făgăduința „Mângâietorului" pecetluiește învățătura lui Iisus, culminând cu rugăciunea lui „Iisus Marele Arhiereu", Cel Care Se sfințește pe Sine pentru ca ucenicii să fie și ei sfințiți și pentru ca „unde sunt Eu, să fie împreună cu Mine" (*Ioan* 17, 19, 24).

Rugăciunea lui Iisus ca Arhiereu constituie punctul culminant al Revelației tainei dintre Tatăl și Fiul (*Ioan* 17, 1-27). Rugăciunea lui Iisus adresată Tatălui este mai mult decât o mijlocire, este un bilanț, o rugăciune de mulțumire, o certitudine: „Eu Te-am preaslăvit pe Tine pe pământ; lucrul pe care Mi l-ai dat să-l fac, l-am săvârșit. [...] Arătat-am numele Tău oamenilor. [...] Și Eu nu mai sunt în lume, dar ei în lume sunt" (*Ioan* 17, 4, 6, 11).Vremea când străbătea cărările Galileii și Ideii împreună cu ucenicii Săi este deja departe: „Când eram cu ei [...] îi păzeam [...]. Iar acum vin la Tine" (*Ioan* 17, 12-13).

Rugăciunea către Tatăl este certitudine a împlinirii ei, este cerere a Fiului de mântuire a lumii: „Părinte, voiesc ca unde sunt Eu, să fie împreună cu Mine și aceia pe care Mi i-ai dat, ca să vadă slava Mea pe care Mi-ai dat-o, pentru că Tu M-ai iubit pe Mine mai înainte de întemeierea lumii" (*Ioan* 17, 24).

Această enumerare a textelor evanghelice era necesară pentru a pătrunde concret, ca din interior, în adâncul intimității Tatălui cu Fiul. Această intimitate se arată și ni se împărtășește în rugăciunea lui Iisus: „Părinte, preaslăvește pe Fiul Tău ca și Fiul să Te preaslăvească. [...] Arătat-am Numele Tău oamenilor [...]. Păzește-i în numele Tău, în care Mi i-ai dat [...]. După cum Tu, Părinte, întru Mine și Eu întru Tine, așa și aceștia în Noi să fie una". Această unitate este împărtășibilă, ca și slava Tatălui (*Ioan* 17, 22 și 24), viața (17, 2), cuvântul (17, 17), unitatea (21), cunoașterea (3), pacea (14, 27), într-un cuvânt, Duhul Sfânt Însuși, dăruit în darurile pe care le conține și le împărtășește (14, 26 *ș. urm.*)

Rugăciunea Fiului Îl poartă, în Duhul Sfânt, prin Pătimiri, străbătând întunericul, către ceasul Satanei. Dar „stăpânitorul acestei lumi nu are nimic în Mine" (*Ioan* 14, 30), căci „acum este judecata acestei lumi" (12, 31); „Nimeni nu-Mi ia sufletul de la Mine, ci Eu de la Mine Însumi îl pun. Putere am Eu ca să-l pun și putere am iarăși să-l iau" (10, 17-18).

Până și în moartea Sa, Iisus rămâne în chip suveran Fiul cel Unul Născut al Tatălui: „Deci I-a zis Pilat: «Așadar, Tu ești împărat?». Răspuns-a Iisus: «Tu zici că Eu sunt împărat" (18, 37); „N-ai avea nici o putere asupra Mea dacă nu ți-ar fi fost dat ție de sus" (19, 11). Jertfa Sa este dăruire de bună voie, dăruire totală a vieții Sale, a dragostei Sale, a Duhului Său: „Știind Iisus că a sosit ceasul Lui, ca să treacă din lumea aceasta la Tatăl, iubind pe ai Săi cei din lume, *până la sfârșit* i-a iubit [...]. Deci, după ce a luat oțetul, Iisus a zis: «Săvârșitu-s-a». Și plecându-Și capul Și-a dat duhul" (13, 1 și 19, 30).

Ultima mărturie ioaneică cu privire la „urcarea" lui Iisus la Tatăl este relatarea apariției Celui înviat înaintea Mariei Magdalena. Acelui „săvârșitu-s-a" al Patimilor îi urmează, în chip paradoxal, acel „încă nu" al Învierii. Urcușul continuă și Iisus nu mai aparține domeniului tangibil al simțurilor: „Nu te atinge de Mine, căci încă nu M-am suit la Tatăl Meu. Mergi la frații Mei și le spune: Mă sui la Tatăl Meu și Tatăl vostru și la Dumnezeul Meu și Dumnezeul vostru" (*Ioan* 20, 17).

Astfel, pe calea iubirii filiale, Fiul L-a preaslăvit pe Tatăl și a fost preaslăvit de El. Nu se pooate extrage datul evanghelic, cu privire la viața treimică, fără a ajunge la revelația Crucii și Învierii ca loc de unde ne sunt împărtășite cunoașterea și viața Sfintei Treimi[31].

c) *Modalități ale revelației Sfântului Duh. Revărsarea Duhului Sfânt peste Hristos Iisus*

În taina Întrupării, Duhul Sfânt este „Duhul Întrupării", Cel în Care și prin Care Cuvântul lui Dumnezeu irupe în istorie, Cel care pregătește un trup omenesc, templu al dumnezeirii Cuvântului. Există o excepțională convergență între revărsarea Duhului și nașterea lui

[31] Pr. B. Bobrinskoy, *Taina Preasfintei Treimi*, pp. 97-102.

Iisus. Înaintemergătorul lui Iisus este plin de Duhul Sfânt „încă din pântecele mamei sale" (*Luca* 1, 15). La Buna Vestire, Duhul Sfânt Se pogoară peste Maria, în prezența Tatălui, și o umbrește: „Iată, vei lua în pântece și vei naște Fiu și vei chema numele lui Iisus. [...] Duhul Sfânt Se va pogorî peste tine și puterea Celui Preaînalt te va umbri; pentru aceea și Sfântul care Se va naște din tine Fiul lui Dumnezeu Se va chema" (*Luca* 1, 31 și 35). La fel îi vestește îngerul lui Iosif: „Ce s-a zămislit într-însa este de la Duhul Sfânt. Ea va naște Fiu și vei chema numele lui Iisus" (*Matei* 1, 20-21). Când Maria se duce la Elisabeta, aceasta se umple de Duh Sfânt, iar pruncul îi saltă în pântece; Elisabeta o binecuvântează pe Maria și rodul pântecelui său (*Luca* 1,41-42); Maria, apoi Zaharia înalță cântări sub inspirația Duhului Sfânt (*Luca* 1, 47; 1, 68). Dreptul Simeon Îl întâmpină, întru Duhul Sfânt, pe Iisus la Templu și salută împlinirea în El a făgăduințelor mesianice (*Luca* 2, 25-32). În continuare, rolul Duhului Sfânt este de a face vădită în omenitatea lui Iisus calitatea Lui de Fiu al Tatălui: „Iisus sporea cu înțelepciunea și cu vârsta și cu harul la Dumnezeu și la oameni" (*Luca* 2, 52). Doar referința la prezența Sfântului Duh în Iisus ne apropie de această taină, fără, bineînțeles a o epuiza. Prezența Duhului Sfânt în Iisus este atât semnul supunerii filiale, cât și al deplinei intimități a lui Iisus cu Tatăl.

Botezarea lui Iisus, de către Înaintemergătorul, în Iordan este o etapă majoră a revelației Sfântului Duh. Revelație a mișcării veșnice a Duhului Sfânt Care purcede de la Tatăl și odihnește în Fiul, din veci, Duhul Sfânt Se arată peste Iisus; Îl pătrunde și-L arată, Îl dezvăluie lumii, însoțind astfel și confirmând mărturia Tatălui: „Acesta este Fiul Meu Cel iubit". În pogorârea Duhului sălășluiește Tatăl în Fiul și Fiul în Tatăl, Tatăl iubește pe Fiul și Fiul iubește pe Tatăl în Duhul Sfânt-Iubirea.

Din acea clipă începe *slujirea publică a lui Iisus* în care El trăiește întreaga noastră existență omenească, cu temerile, ispitele, luptele, suferințele, durerile și bucuriile sale. Dar El Își trăiește omenitatea Sa întru Duhul Sfânt ca Fiu al lui Dumnezeu, într-o neîncetată și liberă supunere față de Tatăl Său. Cuvintele cu care Iisus Își începe slujirea Sa publică exprimă conștiința Sa de a fi Hristos Fiul

lui Dumnezeu, uns de Duhul Sfânt și pătruns de El: „Duhul Domnului este peste Mine, pentru care M-a uns [...]. Astăzi s-a împlinit Scriptura aceasta în urechile voastre" (*Luca* 4,18, 21 cf. 7, 1). Duhul Sfânt este, în Dumnezeire, Duhul Tatălui, Cel Care-L pătrunde pe Iisus. Întreaga slujire publică a lui Iisus este descrisă de Luca, de aceea, ca purtând pecetea Duhului Care odihnește în El, Care Îl pătrunde. Duhul Sfânt Îl duce în pustie, întărindu-L totodată pentru a mărturisi cuvântul Evangheliei. Iisus este pătruns de Duhul, I Se supune Lui, întru Duhul vorbește, lucrează, învață, Se roagă, vindecă, învie-ază morții, scoate demonii; tot întru Duhul Se aduce pe Sine jertfă, Se sfințește și această jertfă este bineplăcută Tatălui. Dăruirea vieții Sale de către Iisus este dăruirea Duhului Însuși, Care este în El (*Ioan* 19, 30-34). Împărtășirea Duhului celor credincioși decurge din preaslăvirea lui Iisus, fiind chiar semnul, chezășia și roada acesteia (*Ioan* 20, 22; 7, 39).

Rugăciunea lui Iisus se face prin Duhul și în Duhul: „El S-a bucurat în Duhul Sfânt și a zis: «Te slăvesc pe Tine, Părinte, Doamne al cerului și al pământului»" (*Luca* 10,21); „Iisus a suspinat cu duhul [...] și a zis: «Părinte, Îți mulțumesc că M-ai ascultat»" (*Ioan* 11, 33 și 41). Dar Iisus era rugăciune, căci Duhul rugăciunii, Care purcede de la Tatăl, odihnea peste El („Tu ești Fiul Meu") și Se urca la Tatăl într-o neîncetată suspinare („Avva, Părinte"), într-o alternanță nesfârșită de dragoste și de unitate. Nicio clipă din viața pământească a lui Iisus nu putea fi exterioară acestei rugăciuni a Duhului și întru Duhul. Întru Duhul este El îndreptat mereu și în întregime către Tatăl. Duhul Sfânt este astfel „mediul", „locul" dialogului treimic de negrăit și veșnic: „Tu ești Fiul Meu" și „Avva, Părinte".

De la Întrupare la Înălțare, întreaga viață pământească a lui Iisus este o viață plină de Duhul și de darurile Sale, de semnele Sale. Lumina orbitoare a Taborului, albul veșmintelor lui Iisus, norul luminos sunt semne ale prezenței Duhului, semne ale bunăvoinței Tatălui întru Fiul Cel preaiubit. Pe Cruce, Iisus înfruntă agonia și moartea în singurătate, dar știe că Tatăl nu L-a părăsit: „Dar nu sunt singur, pentru că Tatăl este cu Mine" (*Ioan* 16, 32). Întru Duhul, Iisus Se sfințește pe Sine

(*Ioan* 17, 19), Se oferă Tatălui ca jertfă curată (*Evrei* 9, 14) și, dându-Și ultima suflare, Își încredințează duhul în mâinile Tatălui (*Luca* 23, 46; *Ioan* 19, 30).

Ca răspuns la această dăruire în Duhul, Tatăl Îl învie pe Fiul Său și Fiul Însuși învie din morți prin același Duh Sfânt (*Matei* 28, 6-7; *Marcu* 16, 6; *Luca* 24, 6). Duhul Sfânt este puterea Tatălui Care-Și ridică Fiul Preaiubit și Îi dăruiește biruința asupra iadului și a morții, rostogolește piatra mormântului gol, umple de bucurie copleșitoare pe femeile mironosițe și pe ucenici.

Timp de patruzeci de zile (*Faptele Apostolilor* 1, 3), Iisus Hristos Cel înviat Se arată Apostolilor Săi și, cu puterea Duhului Sfânt, Care iradiază din El, îi trimite să propovăduiască Evanghelia la toată făptura (*Marcu* 16, 15): „mergând, învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh" (*Matei* 28, 19), „cel ce va crede și se va boteza se va mântui" (*Marcu* 16, 16).

Acest mandat misionar exprimă direct și clar taina Sfintei Treimi și lucrarea Sa mântuitoare: cuvintele Tatăl și Fiul înseamnă întotdeauna Persoane. Cuvintele Sfântul Duh, alăturate celor două Persoane treimice, desigur că nu se pot referi decât tot la o Persoană. Adevărul că Tatăl, Fiul și Sfântul Duh sunt trei persoane reale se exprimă și prin cuvintele: „botezându-le (botezându-i) în numele". Expresia „în numele" se folosește întotdeauna cu referire la persoane, arătând că ceva se face cu puterea și autoritatea respectivei persoane. Iar întrucât expresia „în numele" (εἰς τὸ ὄνομα) este folosită la singular, aceasta indică o singură autoritate, deci un singur Dumnezeu în trei Persoane: Dumnezeu-Sfânta Treime, mântuitoarea noastră.

Hristos Cel înviat Se înalță de-a dreapta Tatălui, iar Tatăl, la rugămintea Fiului, Domnul Cel înviat și înălțat, din partea Tatălui, trimite pe Sfântul Duh *(Ioan* 14, 26; 15, 26; 16, 7). Pogorârea Duhului Sfânt, care apoi se perpetuează ca o Cincizecime continuă și permanentă, în viața Bisericii, apare ca țelul, scopul iconomiei dumnezeiești pe pământ și, totodată, punctul culminant al Revelației Sfintei Treimi[32].

[32] Pr. B. Bobrinskoy, *Taina Preasfintei Treimi*, pp. 102-118.

4.6. Formularea dogmei Sfintei Treimi

4.6.1. *Formularea dogmei Sfintei Treimi la primele două Sinoade Ecumenice*

Revelația Sfintei Treimi, adusă de Mântuitorul Iisus Hristos și fixată în Tradiția apostolică și în scrierile Noului Testament, a fost aprofundată, apărată și formulată de Biserică împotriva celor care o înțelegeau greșit

[51] Pr. D. Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, pp. 138-139; Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, pp. 300-320.

[52] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 289.

și care, interpretând tendențios textele scripturistice trinitare, alterau grav învățătura creștină despre Dumnezeu. Deci ereziile antitrinitare – monarhianismul și modalismul (sec. II-III), subordinaționismul, cu cele două extreme ale lui, arianismul și macedonianismul (sec. IV) – au determinat Biserica să apere și să formuleze, într-o formă precisă, adevărul despre Dumnezeu Unul în Ființă și întreit în Persoane. La acest factor extern se adaugă și factori interni: *necesitatea asigurării unității de credință*, Sfânta Treime fiind adevărul dumnezeiesc fundamental, atotcuprinzător și baza mântuirii noastre, precum și *scopul misionar și apologetic*. Confruntarea cu problemele filosofice ale vremii a fost provocată de întâlnirea creștinismului cu lumea spirituală elenistă, însă ea a fost întemeiată și în interior, în mărturia biblică despre Dumnezeu Care este Dumnezeul universal al lui Israel și al tuturor popoarelor. Cum putea fi făcută valabilă însă această pretenție de universalitate altfel decât prin faptul că credința creștină a intrat în dialog cu filosofia și a încercat să răspundă la întrebările acesteia? Așadar, confruntarea creștinismului cu cultura și filosofia elenistă a avut un scop misionar apologetic, acela de a arăta că sensul existenței create se împlinește și mântuirea se dobândește numai în comuniunea cu Dumnezeu, Cel ce S-a revelat în Iisus Hristos, în puterea Duhului Sfânt[53].

Nu a fost și nu este ușor însă să lămurești misterul că Dumnezeu este Unul în Ființă, dar întreit în Persoane; că este Unul și unic; că este o unitate fără egal și fără asemănare, dar că această unitate există în trei Persoane, într-un mod mai presus de posibilitatea noastră de înțelegere:

> „Mare este primejdia în lupta cu ereticii! – spune Sf. Ioan Gură de Aur. Te temi ca nu cumva lovind pe unul, să fii rănit de celălalt. Dacă spui că este o singură Dumnezeire, Sabelie răspunde îndată că tot astfel o mărginește și el; dacă o desparți, spunând că Unul este Tatăl, Unul este Fiul și Altul este Duhul Sfânt, se înfățișează Arie, care de la deosebirea dintre Persoanele Dumnezeirii te duce la deosebirea de ființă. De aceea, în lupta pe care o ai de dus cu acești eretici trebuie să

[53] Pr. V. Bel, *Misiunea Bisericii...*, pp. 261-262.

știi să te ferești de nelegiuitul amestec făcut de Sabelie între Persoanele Dumnezeirii, dar să fugi și de nebunească deosebire făcută de Arie în Ființa Dumnezeirii, și să mărturisești că una este Dumnezeirea Tatălui, Fiului și Sfântului Duh, dar adăugând, totodată, că această unică Dumnezeire are trei ipostase"[54].

Combătând pe Arie, care nega dumnezeirea Mântuitorului nostru Iisus Hristos, susținând că a fost un timp când Fiul n-a existat și că El a fost creat din nimic sau dintr-o substanță străină de cea a Tatălui, Sinodul I Ecumenic de la Niceea (325) afirmă că Iisus Hristos este „Fiul lui Dumnezeu, Unul-Născut, Care din Tatăl S-a născut, mai înainte de toți vecii", deci este Fiul Tatălui în sens propriu, veșnic ca și Tatăl; Fiul este „de o ființă cu Tatăl" (ὁμοούσιος τῷ Πατρὶ), deci Fiul este Dumnezeu ca și Tatăl; Fiul este Dumnezeu-Creatorul ca și Tatăl, căci prin El „toate s-au făcut".

După ce formulează învățătura despre Dumnezeu, în general, și despre Dumnezeu Tatăl, în special (art. 1), Sinodul formulează, în continuare, în Simbolul credinței, învățătura despre Dumnezeu – Fiul întrupat, născut din veci din Tatăl, de o ființă cu El: „Și întru Unul Domn Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Unul-Născut, Care din Tatăl S-a născut mai înainte de toți vecii: Lumină din Lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, născut, nu făcut, Cel de o ființă cu Tatăl (ὁμοούσιος τῷ Πατρὶ) prin Care toate s-au făcut" (art. 2).

În articolul următor (art. 3) este formulat adevărul Întrupării Fiului lui Dumnezeu, prin lucrarea Duhului Sfânt, din Fecioara Maria, la plinirea vremii, adică în timp: „Care, pentru noi oamenii și pentru a noastră mântuire, S-a pogorât din ceruri și S-a întrupat de la Duhul Sfânt și din Fecioara Maria și S-a făcut om". Adevărul despre Pătimirile, moartea pe cruce, îngroparea, Învierea din morți, Înălțarea la ceruri, a doua venire și judecata universală, adică despre întreaga lucrare mântuitoare a lui Hristos, este formulat în alte patru articole (art. 4-7).

[54] Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre preoție*, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, p. 199.

După condamnarea lor la Sinodul I Ecumenic, arienii şi-au îndreptat atacul împotriva Duhului Sfânt, negându-i dumnezeirea şi susţinând că El este o creatură a Fiului, mai mic decât Fiul şi supus Fiului, iar ca „Duh" sau „Spirit" este superior naturii spirituale a îngerilor, având o poziţie intermediară între Dumnezeu şi creaturi. Aceştia au constituit erezia pnevmatomahilor, adică a luptătorilor împotriva Duhului Sfânt. Pnevmatomahii s-au mai numit *macedonieni* sau maratonieni. Denumirea de macedonieni li s-a dat după numele episcopului semiarian Macedoniu, iniţiatorul acestei erezii, depus din scaun, ca eretic, în anul 360 de Sinodul din Constantinopol. După moartea lui Macedoniu, conducerea pnevmatomahilor a preluat-o diaconul Maratoniu, hirotonit de Macedoniu ca episcop de Nicomidia, de la care au primit şi numele de *maratonieni.*

Dumnezeirea, egalitatea şi deofiinţimea sau consubstanţialitatea Duhului Sfânt cu Tatăl, precum şi cu Fiul, au fost aprofundate şi apărate, împotriva pnevmatomahilor, de marii părinţi şi teologi ai secolului al IV-lea, ca: Sf. Chiril al Ierusalimului, Sf. Atanasie cel Mare, de părinţii capadocieni: Sf. Vasile cel Mare, Sf. Grigorie Teologul sau Teologul, Sf. Grigorie de Nyssa, de Didim cel Orb, de Sf. Ambrozie al Milanului şi alţii.

Beneficiind de întreaga aprofundare teologică de până aici, privind Sfânta Treime, în general, şi Persoana şi lucrarea Duhului Sfânt, în special, Părinţii Sinodului II Ecumenic, de la Constantinopol (381), după ce păstrează şi confirmă, mai pe larg, învăţătura ortodoxă de la Niceea, exprimată în *Simbolul credinţei*, despre Dumnezeu Tatăl, creator şi proniator a tot ceea ce există, despre Dumnezeu Fiul întrupat, Domnul nostru Iisus Hristos, Mântuitorul lumii (art. 2-7), condamnă erezia pnevmatomahilor şi mărturisesc în mod expres credinţa în Duhul Sfânt, cea de-a treia Persoană a Sfintei Treimi:

> „(Cred – *n.n.*) Şi întru Duhul Sfânt, Domnul de viaţă Făcătorul, care din Tatăl purcede, Cel ce, împreună cu Tatăl şi cu Fiul este închinat şi slăvit, Care a grăit prin proroci" (art. 8).

În mărturisirea credinţei în Duhul Sfânt, Părinţii de la Sinodul II Ecumenic nu au introdus termenii „Dumnezeu" şi „deofiinţă"

(*omoousios*), ca în art. 2, dedicat dumnezeirii Domnului nostru Iisus Hristos, pentru a menaja pe creștinii care se temeau de orice formulă nouă, chiar dacă aceasta nu făcea altceva decât să exprime mai direct și mai clar învățătura ortodoxă a Bisericii. Prudența Părinților sinodali s-a dovedit eficace, căci erezia lui Macedoniu a fost părăsită, iar formularea învățăturii ortodoxe despre Sfântul Duh, fixată în *Simbolul constantinopolitan*, a rămas neschimbată, fiind confirmată de către celelalte Sinoade Ecumenice, în hotărârile lor (în special de Sinoadele III și IV Ecumenice) împreună cu întregul text al Simbolului niceoconstantinopolitan pe care Biserica Ortodoxă îl folosește peste tot, în slujbele și rugăciunile sale.

Dumnezeirea Duhului Sfânt este exprimată în mărturisirea Sinodului II Ecumenic, adică în articolul șapte al *Simbolului de credință*, prin afirmațiile acestei mărturisiri.

Duhul Sfânt este „Domnul de viață Făcătorul", ceea ce implică, pentru Duhul Sfânt, plenitudinea dumnezeirii. „Domn", „Creator" și „Proniator" a toate este Dumnezeu-Tatăl, cum mărturisim în art. 1 al *Simbolului*; „Domn" este Dumnezeu-Omul, Iisus Hristos: „[Cred – *n.n.*] Și întru unul Domn Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Unul-Născut, Care din Tatăl S-a născut, mai înainte de toți vecii» (art. 2) și „Domn" este Duhul Sfânt: „Domnul este Duh și unde este Duhul Domnului, acolo este libertate" (*2 Corinteni* 3, 17). Duhul Sfânt este „Duhul Domnului" (*2 Corinteni* 3, 17-18). Duhul Domului este împreună cu Cuvântul Domnului întrupat: „Duhul Domnului este peste Mine, că Domnul M-a uns să binevestesc săracilor" (*Isaia* 61, 1; *Luca* 4, 18). Duhul Sfânt este în relație cu Tatăl și cu Fiul, fiind numit și Duhul Tatălui, dar și Duhul Fiului sau Duhul lui Hristos: „Dar voi nu sunteți în carne, ci în Duh, dacă Duhul lui Dumnezeu locuiește în voi. Iar dacă cineva nu are Duhul lui Hristos acela nu este al Lui" (*Romani* 8, 9). Deci Duhul Sfânt este Dumnezeu ca și Dumnezeu-Tatăl și ca Fiul lui Dumnezeu sau Dumnezeu-Fiul. Sfântul Duh este „Domnul de viață Făcătorul", El este Dumnezeu ca și „Tatăl Atotțiitorul, Făcătorul cerului și al pământului", pentru că numai Dumnezeu este Cel ce dă viață: „Căci precum Tatăl are viață în Sine, așa I-a dat și Fiului să aibă viață în Sine" (*Ioan* 5, 26).

Dumnezeirea și deoființimea Duhului Sfânt cu Tatăl și, prin aceasta, cu Fiul, este arătată prin folosirea expresiei neotestamentare că Duhul Sfânt purcede din Tatăl: „Iar când va veni Mângâietorul, pe care Eu îl voi trimite vouă de la Tatăl, Duhul Adevărului, Care de la Tatăl purcede, Acela va mărturisi despre Mine" (*Ioan* 15, 26). Prin aceasta se arată că Duhul Sfânt are ființa Sa în Tatăl, că are ființă comună cu Tatăl.

Și mai direct, deoființimea sau consubstanțialitatea și, deci, egalitatea Duhului Sfânt cu Tatăl și cu Fiul este indicată și subliniată în mărturisirea Sinodului II Ecumenic, îndată după ce se arată modul provenirii prin purcedere a Sfântului Duh din Tatăl, prin cuvintele: „Cel ce împreună cu Tatăl și cu Fiul este închinat și slăvit", care exprimă, în alți termeni, deoființimea și egalitatea celor Trei Persoane divine. Sfântului Duh I se cuvine aceeași închinare și slăvire ca și Tatălui și Fiului, deci este Dumnezeu ca și Tatăl și Fiul.

Mai departe, în același articol al *Simbolului*, Duhul Sfânt este arătat ca Cel „Care a grăit prin proroci", descoperind, deci, pe Dumnezeu, oamenilor, cum ne încredințează, de altfel, Sf. Apostol Pavel, prin cuvintele: „Cele ce ochiul n-a văzut și urechea n-a auzit și la inima omului nu s-au suit, pe acestea le-a gătit Dumnezeu celor ce-L iubesc pe El. Iar nouă ni le-a descoperit Dumnezeu prin Duhul Sfânt, fiindcă Duhul toate le cercetează, chiar și adâncurile lui Dumnezeu (*1 Corinteni* 2, 9-10; *Isaia* 64, 3)[55].

Duhul Sfânt are un rol deosebit în Revelație. El a revelat patriarhilor, drepților și tuturor profeților Vechiului Testament voia și cuvântul lui Dumnezeu. Profeții sunt purtătorii privilegiați ai Duhului Sfânt. Prin lucrarea Duhului Sfânt, ei primesc capacitatea deosebită de percepere a prezenței lui Dumnezeu, a voii Lui; ei stau într-o relație vie cu Dumnezeu, în slujba poporului Israel. Prin aceasta ei primesc de la Dumnezeu și comunicarea unor intenții de viitor ale Lui cu privire la poporul Israel și cu privire la mântuirea întregului neam omenesc în Hristos.

Spre deosebire de falșii profeți, care pretind inspirația Duhului Sfânt, neputând cunoaște voia lui Dumnezeu cu privire la viitor, profetul

[55] Pr. D. Radu, *Îndrumări misionare*, pp. 116-118.

adevărat are pe Duhul lui Dumnezeu, prin Care se află în relație intimă cu Dumnezeu și Care, pentru aceea, este un Duh al adevăratei puteri și cunoașteri, mai exact Duhul Adevărului. Prorocul Isaia, de exemplu, are conștiința că este trimis de către Însuși Duhul lui Dumnezeu (*Isaia* 48, 16). Acest Duh face din gura lui „sabie ascuțită" (*Isaia* 49, 2). Din cuvântul lui Dumnezeu iradiază Duhul lui Dumnezeu ca o mare putere de chemare către proroc și către cei cărora le vorbește acesta (*Iona* 1, 2; *Iezechil 2*, 1-2). Și prin puterea Duhului care este în ei, profeții trăiesc o adevărată răspundere în fața lui Dumnezeu pentru popor și, de aceea, Dumnezeu le dă lor răspuns când vor să cunoască voia lui Dumnezeu cu privire la popor[56].

Duhul Sfânt este și sufletul și viața Bisericii; El revarsă plenitudinea vieții dumnezeiești în Biserică, prin Hristos Cel înviat și înălțat. Prin Duhul Sfânt, Hristos Se sălășluiește în oameni încorporându-i în Sine, ca mădulare ale trupului Său. Biserica însăși, în calitatea ei comuniune și comunitate concretă a oamenilor cu Dumnezeu, intră în istorie la Cincizecime, odată cu venirea personală a Sfântului Duh în lume (*Faptele Apostolilor* 2, 1-3).

De aceea, în continuarea formulării și exprimării credinței ortodoxe în Duhul Sfânt, *Simbolul niceoconstantinopolitan* formulează succint învățătura despre Biserică, indicându-i însușirile ei specifice: unitatea, sfințenia, catolicitatea sau sobornicitatea și apostolicitatea (art. 9), învățătura despre Botez și, prin aceasta, despre toate Tainele Bisericii (art. 10) și învățătura despre învierea morților (art. 11), și viața veșnică (art. 12).

Cu mărturisirea credinței în Duhul Sfânt, la Sinodul II Ecumenic, s-a încheiat formularea dogmei Sfintei Treimi care exprimă credința și învățătura creștină despre Dumnezeu-Sfânta Treime ca bază a mântuirii noastre în Hristos. *Simbolul niceoconstantinopolitan* este sinteza cea mai concisă, dar cuprinzătoare, a învățăturii Bisericii bazată pe Revelația dumnezeiască, care explică apartenența noastră eclezială și de care este

[56] Pr. Dumitru Stăniloae, „Sfântul Duh în Revelație și în Biserică", în: *Ortodoxia*, XXVI, (1974), 2, pp. 231-232.

dependentă însăşi mântuirea noastră. Căci, în *Simbolul niceoconstantinopolitan* se cuprind, implicit, într-o formă foarte concentrată, toate hotărârile dogmatice ulterioare ale Sinoadelor Ecumenice, deci nu numai dogma hristologică formulată şi aprofundată la Sinoadele III, IV şi VI Ecumenice, ci şi cea mariologică (Sinodul V Ecumenic) şi cultul sfinţilor şi al icoanelor, întemeiate pe Întruparea Fiului lui Dumnezeu (Sinodul VII Ecumenic).

Dat fiind cuprinsul său doctrinar atotcuprinzător, *Simbolul niceoconstantinopolitan* a înlocuit toate celelalte forme de mărturisire a credinţei de până aici, adică toate *Simbolurile de credinţă*, generalizându-se, într-un scurt timp, în cultul întregii Biserici Ortodoxe de pretutindeni[57].

Ilarion Alfeyev, Taina credintei. Introducere în teologie dogmatică ortodoxă, Editura Doxologia, Iași, 2016

pp. 65 - 71

Capitolul al III-lea

Sfânta Treime

Taina Sfintei Treimi

Creştinii cred într-un Dumnezeu Treimic, Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh. Treimea nu înseamnă trei dumnezei, ci un singur Dumnezeu în trei ipostasuri, adică în trei entităţi personale independente. Este singurul caz în care 1=3 şi 3=1. Ceea ce în matematică şi în logică poate părea absurd se constituie în piatră de temelie a credinţei. Creştinul se împărtăşeşte din Taina Sfintei Treimi nu prin raţionamente logice, ci prin pocăinţă, adică prin transformarea şi reînnoirea completă a spiritului, a inimii, a sentimentelor, a firii noastre întregi (cuvântul pocăinţă din limba greacă, *metanoïa*, înseamnă literalmente „schimbare completă a spiritului").

Învăţătura despre Sfânta Treime nu este o invenţie a teologilor, ci un adevăr revelat în mod dumnezeiesc. La Botezul lui Iisus Hristos, Dumnezeu Se manifestă pentru prima dată şi în deplină claritate lumii ca Unitate în trei Persoane: „Şi după ce s-a botezat tot poporul, botezându-Se şi Iisus şi rugându-Se, s-a deschis cerul. Şi S-a coborât Duhul Sfânt peste El, în chip trupesc, ca un porumbel, şi s-a făcut glas din cer: «Tu eşti Fiul Meu cel Iubit, întru Care am binevoit»" (Luca 3, 21-22). Vocea Tatălui se face auzită din cer, Fiul este în apa Iordanului, iar Duhul Se pogoară peste Fiul. Hristos Se referă de nenumărate ori la unitatea Sa cu Tatăl, la trimiterea Sa

în lume de către Tatăl, revelând desemnarea Sa ca Fiu al Acestuia (Ioan 6-8 şi următoarele). În acelaşi timp, El le promite ucenicilor că le va trimite pe Duhul cel mângâietor, Care purcede de la Tatăl (Ioan 14, 16-17; 15, 26 şi următoarele). Trimiţându-i la propovăduire, Hristos le spune ucenicilor: „Drept aceea, mergând, învăţaţi toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh" (Matei 28, 19). Şi în scrierile apostolilor, se vorbeşte despre Dumnezeul Treime: „Căci trei sunt care mărturisesc în cer: Tatăl, Cuvântul şi Sfântul Duh, şi Aceşti trei Una sunt" (I Ioan 5, 7).

Dumnezeu S-a revelat oamenilor ca Treime numai după venirea lui Hristos. Vechii evrei păstrau o credinţă strictă în Dumnezeul cel unic şi nu ar fi fost în măsură să înţeleagă ideea de Dumnezeire întreită, deoarece o astfel de idee ar fi fost percepută ca fiind echivalentă cu trei dumnezei.

În Vechiul Testament se ivesc deja câteva aluzii la pluralitatea Persoanelor în Dumnezeu. Primul verset din Biblie, „la început a făcut Dumnezeu cerul şi pământul" (Facerea 1, 1), conţine în versiunea ebraică cuvântul „Dumnezeu" folosit la plural (*Eloïm*, care înseamnă „Dumnezeii"), în vreme ce verbul „a făcut" este la singular. Înainte de facerea omului, Dumnezeu spune, ca şi cum S-ar fi sfătuit cu cineva: „Să facem om după chipul şi după asemănarea Noastră" (Facerea 1, 26). Cu cine Se putea sfătui, dacă nu cu El Însuşi? Cu îngerii? Dar omul nu a fost creat după chipul îngerilor, ci „după chipul lui Dumnezeu" (Facerea 1, 27). Primii exegeţi creştini afirmau că aceste cuvinte se refereau la sfătuirea dintre Persoanele Sfintei Treimi. De asemenea, atunci când Adam gustă din pomul cunoştinţei binelui şi răului, Dumnezeu Îşi zice în Sine: „Iată Adam s-a făcut ca unul dintre Noi, cunoscând binele şi răul" (Facerea 3, 22). Când se construia turnul Babel, Domnul a spus: „Haidem, dar, să Ne pogorâm şi să amestecăm limbile lor, ca să nu se mai înţeleagă unul cu altul" (Facerea 11, 7). Tradiţia creştină interpretează anumite episoade din Vechiul Testament ca simbolizând caracterul întreit al Dumnezeirii. Domnul i Se arată lui Avraam la stejarul Mamvri:

„Atunci, ridicându-şi ochii săi, a privit şi iată trei Oameni stăteau înaintea lui; şi cum I-a văzut, a alergat din pragul cortului său în întâmpinarea Lor şi s-a închinat până la pământ. Apoi a zis: «Doamne, de am aflat har înaintea Ta, nu ocoli pe robul Tău! [...] Şi voi aduce pâine şi veţi mânca, apoi Vă veţi duce în drumul Vostru, întrucât treceţi pe la robul Vostru». [...] Şi l-au întrebat Oamenii aceia: «Unde este Sarra, femeia ta?» Iar el, răspunzând, a spus: «Iată, în cort!» Zis-a Unul: «Iată, la anul pe vremea asta, am să vin iar pe la tine şi Sarra, femeia ta, va avea un fiu»" (Facerea 18, 2-5.9-10).

Avraam se întâlneşte cu Trei Oameni şi se închină în faţa unuia singur. Tu = Voi, ocoli (Tu) = treceţi (Voi), zis-a (Unul) = l-au întrebat, 1 = 3...

Prorocul Isaia descrie cum L-a văzut pe Domnul înconjurat de serafimii care strigau: „Sfânt, sfânt, sfânt este Domnul Savaot". Şi Domnul a zis: „Pe cine îl voi trimite şi cine va merge pentru Noi?", iar prorocul a răspuns: „Iată-mă, trimite-mă pe mine" (Isaia 6, 1-8). Din nou, egalitate între „mine" şi „noi". Numeroase prorociri din Vechiul Testament vorbesc despre Fiul Mesia şi Dumnezeu Tatăl: „Domnul a zis către Mine: Fiul Meu eşti Tu, Eu astăzi Te-am născut" (Psalmi 2, 7); sau: „Zis-a Domnul Domnului Meu: «Şezi de-a dreapta Mea. [...] Din pântece mai înainte de luceafăr Te-am născut»" (Psalmi 109, 1-3).

Toate aceste texte biblice nu fac decât să desemneze dinainte, prefigurând-o, Taina Sfintei Treimi, fără să o evoce în mod deschis. Taina rămâne învăluită sub un văl, care, după cum spune Sfântul Apostol Pavel, nu este altul decât Hristos (II Corinteni 3, 15).

Termeni şi formulări

Încă de la începutul existenţei Bisericii, creştinii au crezut în Tatăl, în Fiul şi în Duhul Sfânt, întemeindu-se pe cuvintele lui Hristos şi pe mărturiile Scripturii. Cu toate acestea,

a fost nevoie de mai multe secole pentru ca învățătura despre Sfânta Treime să fie exprimată în formulări teologice precise. Elaborarea unei terminologii potrivite era indispensabilă, mai întâi, pentru refutarea ereziilor care apăreau, şi apoi, pentru a vorbi despre Sfânta Treime unor persoane învățate, din tradițiile filosofiei antice. Erau deja mulți greci creştinați în Biserica de la începuturi, însă în veacul al IV-lea, când au încetat persecuțiile, ei au intrat în număr foarte mare în Biserică. Aceştia cereau explicații mai precise, precum: cele trei Persoane ale Sfintei Treimi sunt egale sau există între Ele un raport de subordonare? Câte „naturi" şi câte „esențe" există în Dumnezeu, una sau trei? Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh sunt „persoane" independente sau numai manifestări diferite, „emanații" ale unei unice naturi divine? În veacul al IV-lea, acest tip de întrebări îi interesau nu numai pe „specialiştii" în teologie, ci şi pe publicul larg. Ne e greu să înțelegem astăzi cum doi prieteni care se întâlneau într-o piață din Constantinopol, Alexandria sau Antiohia, sau chiar la intersecția unor străzi străjuite de case din lemn, puteau să se lanseze în discuții despre Dumnezeirea „consubstanțială" sau „întreit ipostatică"[1], uitând de tot ce era în jurul lor. În zilele noastre, oamenii vorbesc mai degrabă despre politică, despre scumpiri sau despre cum va fi vremea, însă acum şaptesprezece secole, se pare că lumea era interesată de lucruri mai serioase...

În veacul al III-lea, Biserica s-a confruntat cu erezia lui Sabelius, care învăța că Dumnezeu are o singură esență, dar că cele trei Persoane divine sunt trei manifestări ale aceleiaşi naturi, un fel de „măşti" sub care Dumnezeu Se arată oamenilor (termenul grec pentru persoană, *prosopon*, desemnează mai puțin persoana şi mai degrabă „masca" folosită de actor). Aceeaşi monadă indivizibilă, susținea Sabelius, se pune în mişcare în perioade diferite, în aparență în trei moduri diferite:

---

[1] Christos Yannaras, *Elements of Faith*, Edinburgh, 1991, p. 26.

în Vechiul Testament, Dumnezeu Se manifestă ca Tată, în Noul Testament, ca Fiu, şi în Biserică, după Cincizecime, ca Duh Sfânt. După Sabelius, Dumnezeu este „Fiu-Tată": în afara relaţiilor cu lumea, El este monada solitară, iar în relaţiile cu lumea, El este Cuvântul-Logos. Modalismul lui Sabelius era expresia ultimă a monarhismului, care, la origine, şi-L reprezenta pe Dumnezeu ca pe o monadă indivizibilă.

La începutul veacului al IV-lea, preotul Arie din Alexandria învăţa că Tatăl este singurul Dumnezeu adevărat, Care L-a creat pe Fiul. Creat *ex nihilo*, Fiul posedă, faţă de celelalte creaturi, privilegiul de a fi fost născut mai înainte de timp şi de toţi vecii. Arianismul este o formă de subordinaţianism, care afirma subordonarea Fiului faţă de Tatăl şi a Duhului faţă de Fiul. Arianismul a cunoscut o răspândire rapidă şi largă şi a stârnit discuţii furtunoase în tot Răsăritul creştin. Învăţătura lui Arie a constituit pretextul convocării în anul 325, în oraşul Niceea, a primului Sinod Ecumenic, a cărui misiune a fost aceea de a formula învăţătura ortodoxă despre Sfânta Treime.

Sinodul de la Niceea a afirmat despre Fiul că este „de aceeaşi fiinţă" (*homoousios*) cu Tatăl, că amândoi au aceeaşi natură. Cu toate acestea, termenul „fiinţă" (*ousia*) ca atare, împrumutat din filosofia antică, conota deja în perioada vieţii pământeşti a lui Hristos elemente din viaţa cotidiană, desemnând „bunurile", „proprietăţile", „banii". Acesta a fost motivul pentru care Sfinţii Părinţi au folosit în locul lui un alt termen, „ipostas" (*hypostasis*, „existenţă"), într-o primă fază ca sinonim cu „fiinţă", *ousia*. Treptat însă, încă din perioada imediat următoare sinodului de la Niceea, cuvântul „ipostas" a căpătat sensul de existenţă personală, adică de viaţă personală şi concretă, în vreme ce prin cuvântul *ousia*, începea să se înţeleagă o proprietate ontologică naturală. În elaborarea definitivă a terminologiei treimice, un rol important l-au avut „marii Părinţi capadocieni", Vasile cel Mare, Grigorie de Nazianz şi Grigorie de Nyssa. Ei au conturat învăţătura despre Duhul Sfânt ca având aceeaşi fiinţă şi cinstire ca Tatăl şi ca Fiul.

Tradiția ortodoxă vorbește despre Dumnezeu Tatăl ca fiind „începutul" (*arche*), cauza existenței Fiului și a Duhului. Tatăl este nenăscut, Fiul este născut din Tatăl, iar Duhul Sfânt purcede de la Tatăl. Aceste „însușiri personale (ipostatice)" reprezintă ceea ce deosebește fiecare Persoană a Treimii de celelalte. Naşterea Fiului din Tatăl este veşnică, după cum veşnică este şi purcederea Duhului Sfânt: cele trei Persoane treimice sunt împreună-veşnice. Naşterea şi purcederea sunt, după Sfântul Ioan Damaschin, diferite moduri de venire la existență, însă natura acestei diferențe rămâne nepătrunsă de minte. Cu toate acestea, subliniază el, nu există nici o diferență de ființă şi de slavă între cele trei Persoane[2].

Doctrina treimică a Bisericii este rezumată de Sfântul Grigorie de Nazianz în felul următor:

> „Este esențial să păstrăm credința într-un singur Dumnezeu şi să mărturisim trei ipostasuri, sau trei Persoane, fiecare cu însuşirea Sa ipostatică. Sunt încredințat că suntem în conformitate cu credința într-un singur Dumnezeu atunci când considerăm că Fiul şi Duhul au o singură Cauză. [...] Suntem în conformitate cu credința în trei ipostasuri atunci când nu intervine nici un amestec sau împreunare. [...] Suntem în conformitate cu însuşirile ipostatice atunci când ne gândim la Dumnezeu ca fiind fără de început şi reprezentând începutul, Cauza, Izvorul, Lumina cea veşnică, iar la Fiul, ca nefiind fără de început, dar reprezentând totodată principiul tuturor lucrurilor. Când spun «început», să nu înțelegeți aceasta în sens temporal, să nu ridicăm o barieră între Cel care dă naştere şi Cel care este născut. [...] Prin urmare, Tatăl este fără de început pentru că El nu Şi-a primit existența de la nimeni, nici măcar de la Sine. Iar Fiul, dacă vă gândiți la Tatăl ca fiind Cauza primă, nu este fără de început deoarece principiul Fiului este Tatăl în calitate de Cauză, însă dacă vă gândiți la principiu punându-l în legătură cu timpul, atunci El este fără de început,

---

[2] A se vedea Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, Cartea Întâi, Capitolul VIII, traducere de pr. D. Fecioru, Bucureşti, Scripta, 1993.

căci Domnul timpului nu-Şi are început în timp. [...] Vă puteţi întreba: «Dacă Fiul este născut, cum anume a fost născut?» Cel care doreşte să înţeleagă mai multe şi mai îndeaproape despre aceasta îşi va strica înţelegerea, iar în măsura în care obiectul avut în vedere transcende câmpul înţelegerii, îşi va pierde capacitatea de a înţelege dacă vrea să-şi reprezinte obiectul în întregime şi nu în mod parţial, ceea ce ar fi primejdios. Atunci când auziţi naştere, nu încercaţi să ştiţi despre ce fel de naştere e vorba. Când auziţi că Duhul purcede de la Tatăl, nu fiţi curioşi cu privire la modul în care se întâmplă aceasta."[3]

Tema 3

Omul, creat după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu

Vladimir Lossky, Teologia mistică a Bisericii de Răsărit,
Ed. Anastasia, Bucureşti, 1993

pp. 143 - 161

Dacă omul conţine în el toate elementele din care este alcătuit universul, totuşi nu în această calitate constă adevărata sa desăvîrşire, titlul său de glorie. "Ce măreţie - spune Sfîntul Grigore de Nyssa - este pentru om în faptul că vrem să fie chip şi asemănare a universului, al acestui cerc care se mişcă, a acestui pămînt care se schimbă? Aceste fiinţe care se află în el trec odată cu cel ce le conţine...". Unii spuneau: omul este un **microcosm**, crezînd că preamăresc natura umană comparînd-o cu lumea aceasta... Prin acest nume pompos... ei nu au văzut că ceea ce făcea pentru ei măreţia omului aveau deopotrivă şoarecii şi ţînţarii[1]. Desăvîrşirea omului nu stă în faptul că el este asemănător cu totalitatea creaturilor, ci în ceea ce îl deosebeşte de cosmos şi-l face asemănător Creatorului. Revelaţia ne învaţă că omul a fost creat după chipul şi asemănarea* lui Dumnezeu.

Toţi Părinţii Bisericii, atît cei din Răsărit cît şi cei din Apus, sînt de acord să vadă în faptul creaţiei omului după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu o oarecare orînduire de mai înainte stabilită, un fel de potrivire dintru început între fiinţa omenească şi fiinţa dumnezeiască. Totuşi, punerea în valoare teologică a acestui adevăr revelat va fi deseori diferită în tradiţiile răsăriteană şi apuseană, deşi deloc contradictorie.

---

*Aici Lossky nu precizează suficient distincţia dintre **chip** (datul ontologic) şi **asemănare** (deodată, modul de fiinţare a chipului şi finalitatea existenţei umane).

Gîndirea Sfîntului Augustin, plecînd de la chipul lui Dumnezeu din noi, va căuta să formeze o noţiune despre Dumnezeu încercînd să descopere în El ceea ce se găseşte în sufletul făcut după chipul Său. Va fi o metodă de analogii psihologice aplicată cunoaşterii lui Dumnezeu, Teologiei. Sfîntul Grigore de Nyssa, dimpotrivă, va alege ca punct de plecare ceea ce Revelaţia ne spune despre Dumnezeu, pentru a regăsi în om ceea ce corespunde în el chipului dumnezeiesc. Aceasta va fi o metodă teologică aplicată cunoaşterii omului, antropologiei. Prima cale va căuta să cunoască pe Dumnezeu pornind de la omul făcut după chipul Său; a doua cale va vrea să definească adevărata fire a omului pornind de la noţiunea de Dumnezeu după chipul Căruia a fost creat omul.

Cînd vrem să găsim în scrierile Părinţilor o definiţie limpede a ceea ce în noi corespunde chipului dumnezeiesc, riscăm să ne pierdem printre afirmaţii diverse, care, fără a fi potrivnice unele altora, nu pot reduce chipul la vreo parte a fiinţei umane. Într-adevăr, uneori se atribuie caracterul de chip al lui Dumnezeu demnităţii împărăteşti a omului, superiorităţii sale în lumea sensibilă, alteori se vrea văzut în firea sa duhovnicească, în suflet sau în partea principală şi conducătoare (ἡγεμονικὸν) a fiinţei sale, în minte (νοῦς), în facultăţile superioare ca inteligenţa, raţiunea (λόγος) sau în libertatea proprie omului, facultatea de a se determina din interior - αὐτεξούσια - în virtutea căreia omul este adevăratul principiu al actelor sale. Cîteodată chipul lui Dumnezeu este asimilat cu vreo calitate a sufletului, cu simplitatea lui, cu nemurirea lui sau cu facultatea de a-L cunoaşte pe Dumnezeu, de a trăi în legătură cu el, cu puterea de participare la Dumnezeu, cu sălăşluirea Duhului Sfînt în suflet. Altădată, ca în "Omiliile duhovniceşti" socotite ca fiind ale Sfîntului Macarie Egipteanul, chipul lui Dumnezeu se prezintă sub un dublu aspect: este, mai întîi, libertatea formală a omului, liberul arbitru sau facultatea de a alege, care nu poate

fi distrusă prin păcat; pe de altă parte este "chipul ceresc", conţinutul pozitiv al chipului, care este comuniunea cu Dumnezeu în virtutea căreia natura omenească înainte de păcat era îmbrăcată în Cuvîntul şi în Duhul Sfînt[2]. În sfîrşit, ca la Sfîntul Irineu, şi la Sfîntul Grigore de Nyssa şi Sfîntul Grigore Palama, nu numai sufletul, dar şi trupul omenesc ar fi părtaş la calitatea de chip, ar fi creat după chipul lui Dumnezeu. "Numele de om, zice Sfîntul Grigore Palama, nu este dat sufletului sau trupului luate în mod separat, ci amîndurora împreună, căci împreună ele au fost create după chipul lui Dumnezeu"[3]. Omul, după Palama, este "după chipul lui Dumnezeu" mai mult decît îngerii, pentru că sufletul său unit cu trupul deţine o energie dătătoare de viaţă prin care se însufleţeşte şi stăpîneşte trupul, putere de care îngerii, duhuri fără de trup sînt lipsiţi, deşi sînt mai aproape de Dumnezeu datorită simplităţii firii lor duhovniceşti[4].

Mulţimea şi varietatea acestor definiţii ne arată că gîndirea Părinţilor nu vrea să mărginească la o parte oarecare din fiinţa omenească ceea ce este după chipul lui Dumnezeu. Într-adevăr, istorisirea biblică nu dă nici o precizare despre caracterul de chip al lui Dumnezeu, dar prezintă creaţia omului ca un fapt deosebit, altul decît creaţia celorlalte fiinţe. Ca şi îngerii, care au fost creaţi "în tăcere", după expresia Sfîntului Isaac Sirul[5], omul n-a fost creat printr-o poruncă dumnezeiască adresată pămîntului. Dumnezeu Însuşi l-a plăsmuit din ţărîna pămîntului cu înseşi mîinile Sale, adică prin Cuvîntul şi Duhul Său, după cum spunea Sfîntul Irineu şi El (Dumnezeu Tatăl) i-a insuflat suflarea de viaţă. Sfîntul Grigore de Nazianz interpretează în felul următor textul Facerii: "Cuvîntul lui Dumnezeu, luînd o bucată din pămîntul de curînd creat, a modelat cu **mîinile** Sale nemuritoare, chipul nostru şi i-a dat viaţă: căci duhul pe care i l-a insuflat este o revărsare din dumnezeirea cea nevăzută. Astfel, din ţărînă şi din suflare, omul a fost creat chip al Celui nemuritor, căci atît

într-unul (trup) cît şi în celălalt (suflet) stăpîneşte firea cea duhovnicească. Tocmai pentru aceasta, în calitatea mea de **pămînt**, eu sînt legat de viaţa de aici, dar fiind şi **părticică** dumnezeiască, port în mine dorul după viaţa viitoare"[6]. Şi în aceeaşi omilie consacrată sufletului, el spune:"Sufletul este o suflare a lui Dumnezeu şi, cu toate că este ceresc, se lasă amestecat cu pămîntul. El este o lumină închisă într-o peşteră, dar care nu este mai puţin lumină dumnezeiască şi de nestins"[7].

Luînd aceste cuvinte după litera lor, se pare că ar trebui să deducem din cele două texte de mai sus caracterul necreat al sufletului şi să vedem în om un Dumnezeu îngreuiat de firea trupească sau mai rău, o alcătuire de Dumnezeu şi animal. Tălmăcită astfel, creaţia după chipul lui Dumnezeu ar fi în contradicţie cu învăţătura creştină, care vede în om o făptură chemată să ajungă la unirea cu Dumnezeu, să devină dumnezeu prin har, dar nicidecum un Dumnezeu prin însăşi originea Sa. Fără să mai vorbim de alte consecinţe monstruoase, în aceste condiţii problema răului ar fi de neconceput: sau Adam n-ar putea să păcătuiască fiind prin sufletul său Dumnezeu, părticică din Dumnezeu, sau păcatul originar ar cădea asupra firii dumnezeieşti - Dumnezeu Însuşi ar păcătui în Adam. Sfîntul Grigore de Nazianz nu putea susţine un asemenea punct de vedere. În Omilia sa cu privire la firea omenească, el se adresează sufletului său, zicînd: "Dacă eşti cu adevărat suflare a lui Dumnezeu şi destin dumnezeiesc, aşa cum tu socoteşti, atunci aruncă toată nedreptatea, ca să te pot crede. Cum se face că tu eşti aşa de mult tulburat de ispitirile vrăjmaşului, cu toate că eşti unit cu Duhul ceresc? Dacă tu, cu tot acest ajutor, înclini totuşi spre pămînt, vai, cît de puternic trebuie să fie păcatul tău!"[8]. Amestecat (κικραμένη) cu "Duhul ceresc" sufletul este, deci, ajutat de ceva mai mare ca el; tocmai prezenţa acestei forţe dumnezeieşti în el, este cea care i-a dat numele de "părticică din dumnezeire",

căci sufletul îşi are începutul o dată cu "revărsarea de dumnezeire" insuflată, care este harul. "Suflarea dumnezeiască" arată, aşadar, un mod de creaţie în virtutea căruia duhul omenesc este strîns legat de har, produs de har, aşa cum mişcareea aerului este produsă de suflare, duhul cuprinde această suflare şi nu poate fi despărţit de ea. Este o împărtăşire din energia dumnezeiască proprie sufletului, participarea arătată prin expresia "părticică de dumnezeire". Într-adevăr, într-una din omiliile sale, Sfîntul Grigore de Nazianz vorbeşte de participare, cu prilejul "celor trei lumini" dintre care prima este Dumnezeu, Lumină ultimă, neapropiată, negrăită; a doua, îngerii, o anumită **revărsare** (ἀπόρρὸη τὶς) sau **împărtăşire** (μετουσία) de prima Lumină; a treia, omul, numit şi el lumină, din pricina duhului său iluminat de "Lumina arhetip" care este Dumnezeu[9]. Crearea după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu presupune deci ideea unei participări la fiinţa dumnezeiască, ideea unei comuniuni cu Dumnezeu; adică ea presupune harul. După Sfîntul Grigore de Nyssa chipul lui în om, întrucît este desăvîrşit, este în mod necesar peste putinţă de a fi cunoscut, căci oglindind plinătatea arhetipului său, el trebuie să reflecte şi caracterul incognoscibil al fiinţei dumnezeieşti. De aceea, nu se poate defini în ce constă chipul lui din om. Noi nu-L putem concepe altfel decît prin mijlocirea ideii de participare la bunurile nesfîrşite ale lui Dumnezeu. "În natura sa, spune Sfîntul Grigore de Nyssa, Dumnezeu este tot ceea ce gîndirea noastră poate să cugete cu privire la bine. Ba, mai mult, el depăşeşte toate ideile şi toate experienţele pe care le avem cu privire la bine şi, dacă el creează viaţa omenească, el nu are alt motiv decît bunătatea Sa. Fiind aşa, atunci cînd, pentru acest motiv, el a creat natura omenească, El nu-Şi arată pe jumătate bunătatea Sa atotputernică, pe de o parte dînd bunătăţile Sale ca, pe de altă parte, să Se arate gelos de faptul că omul se împărtăşeşte din darurile Sale. Ci, desăvîrşirea bunătăţii Sale constă în aceea că face ca omul să

iasă din nefiinţă la fiinţă, să nu fie lipsit de vreun bine, iar şirul acestor bunătăţi este aşa de lung, încît este imposibil să vorbim despre fiecare în parte. Scriptura, adunîndu-le într-o expresie care cuprinde totul, le-a desemnat astfel: **Omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu**, ceea ce vrea să spună că El a făcut natura umană părtaşă la tot binele... Chipul poartă întru toate pecetea frumuseţii Prototipului; dar, dacă nu ar exista vreo diferenţă faţă de acesta, el nu va mai fi deloc o realitate asemănătoare cu cealaltă, ci s-ar confunda cu Ea. Deci, ce diferenţă există între dumnezeire şi cel care este după chipul Său? Este aceasta: unul este necreat (Dumnezeu), celălalt (omul) primeşte existenţa prin creaţie"[10].

Este clar că Sfîntul Grigore de Nyssa, aici, prin "chipul lui Dumnezeu" înţelege desăvîrşirea finală, starea îndumnezeită a omului ce se împărtăşeşte din plinătatea dumnezeiască, din plinătatea bunătăţilor Sale. Iată de ce, vorbind despre chipul limitat la împărtăşirea de anumite bunuri, despre chipul în devenire, el va vedea caracteristica specifică a omului în faptul că a fost creat după chipul lui Dumnezeu, şi, mai ales, în aceea că "el este liber de orice necesitate şi că nu este supus nici unei constrîngeri fizice, şi că are o voinţă independentă. Virtutea este, într-adevăr, ceva independent şi stăpîn pe sine"[11]. Acesta este, ca să spunem aşa, chipul "formal", condiţie necesară în vederea ajungerii la asemănarea cu Dumnezeu. Creat după chipul lui Dumnezeu, omul se înfăţişează, deci, ca o fiinţă personală, ca o persoană care nu trebuie să fie determinată de natură, ci care poate determina natura să se asimileze arhetipului dumnezeiesc.

Persoana umană nu este o parte din fiinţa omenească, aşa cum persoanele Treimii nu sînt părţi din Dumnezeu. De aceea calitatea de chip al lui Dumnezeu nu se rezumă doar asupra unui element al compusului uman, ci priveşte toată firea omului în întregimea sa. Primul om care deţinea în sine toată firea omenească era, de asemenea, persoana unică. "Fiindcă

numele de **Adam** - spune Sfîntul Grigore de Nyssa - nu-i dat acum obiectului creat, ca în istorisirile ce urmează. Ci, omul creat nu are un nume deosebit, el este omul universal. Aşadar, prin această numire universală a firii, sîntem chemaţi să înţelegem că Pronia şi Puterea dumnezeiască îmbrăţişează tot neamul omenesc din prima creaţie... Deoarece chipul nu este într-o parte a firii, nici harul într-un ins - ci această virtute se întinde asupra întregului neam - nici o deosebire nu există din acest punct de vedere între omul plăsmuit în prima creaţie a lumii şi cel ce va veni la sfîrşitul lumii: Ei poartă deopotrivă în ei chipul dumnezeiesc... Deci, omul creat după chipul lui Dumnezeu este firea înţeleasă ca un tot. Aceasta poartă asemănarea cu Dumnezeu"[12].

Chipul dumnezeiesc propriu persoanei lui Adam se referea la întreaga omenire, la omul universal. Pentru aceasta, în neamul lui Adam înmulţirea persoanelor, din care fiecare este după chipul lui Dumnezeu - s-ar putea spune, înmulţirea chipului dumnezeiesc în pluralitatea ipostasurilor omeneşti - nu se va împotrivi deloc unităţii ontologice a firii comune tuturor oamenilor. Dimpotrivă, o persoană omenească nu va putea realiza plinătatea la care este chemată, nu poate să devină chip desăvîrşit al lui Dumnezeu, dacă îşi însuşeşte o parte din fire socotind-o ca bunul său privat. Căci chipul ajunge la desăvîrşire, cînd firea omenească se face asemănătoare celei a lui Dumnezeu, cînd dobîndeşte împărtăşirea totală din bunurile cele necreate. Or, nu există decît o singură fire comună pentru toţi oamenii, deşi ni se înfăţişează îmbucătăţită prin păcat, împărţită între mai mulţi inşi. Această unitate dintru început a firii umane statornicită din nou în Biserică, se va prezenta Sfîntului Pavel sub o înfăţişare, aşa de deosebită, încît el o va desemna prin numele de TRUP al lui Hristos.

Aşadar, oamenii au o fire comună, o singură fire în mai multe persoane. Aceasta distincţie între fire şi persoană în om

este tot aşa de greu de priceput ca şi distincţia analoagă dintre firea una şi cele trei Persoane în Dumnezeu. Trebuie să ne dăm seama înainte de orice că noi nu cunoaştem persoana, ipostasul uman în adevărata sa expresie, curat de orice amestec. Ceea ce noi numim în mod obişnuit "persoane", "personal", arată mai degrabă inşii, ceea ce este individualul. Noi sîntem obişnuiţi să vedem între cei doi termeni - **persoană** şi **individ** - aproape nişte sinonime; ne slujim fără deosebire de un termen sau altul pentru a exprima acelaşi lucru. Într-un anumit sens însă, **individ** şi **persoană** au un înţeles contrar, individul exprimînd un oarecare amestec al persoanei cu elemente care ţin de firea obştească, persoana însemnînd, dimpotrivă, ceea ce se deosebeşte de fire. În starea noastră de acum noi nu cunoaştem persoanele decît prin indivizi, ca inşi izolaţi. Cînd vrem să definim, să caracterizăm o persoană, noi îngrămădim însuşiri individuale, "trăsături de caracter", ce se întîlnesc totuşi în altă parte, la alţi inşi şi, deci, nu sînt niciodată absolut "personale" ca unele ce ţin de fire. Ne dăm seama pînă la urmă că ceea ce ne este cel mai scump într-o fiinţă, ceea ce o face să fie "ea însăşi", rămîne de nedefinit, căci nu-i nimic în firea sa care ar reveni în chip propriu persoanei, totdeauna unică şi de necomparat, "fără de asemănare". Omul determinat, acţionînd prin firea sa în virtutea însuşirilor sale fireşti prin "caracterul" său, este cel mai puţin personal. El se afirmă ca un individ, care are o natură proprie pe care o opune naturii altora ca pe "Eul" său - confuzie între persoană şi natură. Această confuzie, caracteristică naturii căzute, este desemnată în literatura ascetică a Bisericii de Răsărit printr-un termen special - αὐτοτης, φυλαυτί - sau în rusă "samost", al cărui sens adevărat nu ar putea fi redat prin cuvîntul **egoism;** ar trebui mai degrabă să născocim un barbarism latin şi să-l traducem prin **ipseitate**.

Încercăm o oarecare greutate faţă de dogma hristologică care vrea să vadă în fiinţă o funcţie a naturii; ne este mai

uşor să ne imaginăm persoana care vrea, care se afirmă, care se impune prin voinţa sa. Totuşi, ideea de persoană implică libertatea faţă de natură; persoana este liberă de natura sa, nu este determinată de natura sa. Ipostasul omenesc nu poate să se realizeze decît în renunţarea la voinţa proprie, la ceea ce ne determină şi ne aserveşte unei necesităţi naturale. Individualitatea, afirmarea de sine însuşi, în care persoana se confundă cu natura, îşi pierde adevărata sa libertate, trebuie sfărîmată. Acesta este principiul de bază al ascetismului: o renunţare liberă la voia proprie, la simulacrul de libertate individuală, pentru a intra în posesia adevăratei libertăţi - cea a persoanei care este chipul lui Dumnezeu propriu fiecăruia. De aceea, după Sfîntul Nil Sinaitul, un călugăr desăvîrşit, "va cinsti după Dumnezeu pe toţi oamenii ca pe Dumnezeu Însuşi"[13]. Persoana altuia va apărea ca chip al lui Dumnezeu pentru cel care va şti să se rupă de limitarea sa individuală pentru a regăsi natura comună şi pentru a realiza prin aceasta chiar propria sa persoană. Ceea ce corespunde în noi chipului lui Dumnezeu nu este, deci, o parte din firea noastră, ci persoana care cuprinde în ea firea. Leonţiu din Bizanţ, un teolog din veacul al VI-lea, numeşte firea cuprinsă într-o persoană prin termenul special de "ἐνὐπόστατον", "enipostatic", ceea ce se găseşte într-un ipostas sau persoană. Orice fire se găseşte într-un ipostas, ea este firea unui ipostas şi nu poate exista altfel, afirmă Leonţiu[14]. Dar pe treptele mai de jos ale fiinţei, ipostasurile înseamnă **indivizi**, fiinţă individuală; ele nu primesc sensul de persoane decît atunci cînd este vorba de fiinţe duhovniceşti, precum oamenii, îngerii, Dumnezeu. Ca persoană (şi nu individ), **ipostasul** nu împarte firea făcînd loc la mai multe firi deosebite. Treimea nu-i Trei Dumnezei, ci un singur Dumnezeu. Dacă înmulţirea persoanelor omeneşti fărîmiţează firea, împărţind-o în mai mulţi inşi, este pentru că noi nu cunoaştem altă naştere decît pe aceea care are loc după păcat în firea omenească ce a pierdut

asemănarea cu firea dumnezeiască. Am văzut că pentru Sfîntul Grigore de Nyssa şi Sfîntul Maxim Mărturisitorul, crearea Evei se înfăţişa deja ca un fapt săvîrşit de Dumnezeu cu prevederea păcatului şi a urmărilor sale pentru omenire. Totuşi, luată din firea lui Adam, **os din oasele sale şi trup din trupul său**, Eva, o nouă persoană umană, întregea firea lui Adam, era aceeaşi şi era aceeaşi fire, "acelaşi trup". Numai, ca urmare a păcatului, aceste două prime persoane umane deveniră două naturi despărţite, două fiinţe individuale, avînd între ele legături exterioare, dorinţele femeii îndreptîndu-se spre bărbatul ei şi stăpînirea bărbatului exercitîndu-se asupra femeii, după cuvîntul din Geneză (3. 16). După păcatul originar, firea umană devine împărţită, îmbucătăţită, tăiată în mai mulţi indivizi. Omul se prezintă sub o îndoită înfăţişare: ca fire individuală, el devine o parte dintr-un tot, unul dintre elementele care constituie universul, dar ca persoană el nu este deloc o parte: el conţine într-însul totul. Firea este conţinutul persoanei, persoana este existenţa firii. O persoană care se afirmă ca individ închizîndu-se în limitele firii sale particulare nu se poate desăvîrşi cu adevărat, din contră ea se împuţinează, sărăceşte. Numai lepădîndu-se de propriul său conţinut, numai dăruindu-l în chip liber, numai încetînd să existe numai pentru sine, se exprimă din plin persoana în aceeaşi fire a tuturor. Lepădîndu-se de binele său individual, ea sporeşte la nesfîrşit şi se îmbogăţeşte cu tot ce aparţine tuturor. Persoana devine icoana desăvîrşită a lui Dumnezeu dobîndind asemănarea care este desăvîrşirea firii comune tuturor oamenilor. Distincţia dintre persoane şi natură reproduce în omenire ordinea de viaţă dumnezeiască exprimată prin dogma treimică. Este temelia întregii antropologii creştine, a întregii morale evanghelice, căci creştinismul "este o imitare a firii dumnezeieşti"[15], după cuvîntul Sfîntului Grigore de Nyssa.

Ca chip al lui Dumnezeu, omul este o fiinţă personală, aşezat în faţa unui Dumnezeu personal. Dumnezeu Se adresează lui ca persoană şi omul Îi răspunde ca o persoană. Omul, spunea Sfîntul Vasile, este o făptură care a primit porunca să ajungă dumnezeu[16]. Dar această poruncă adresată libertăţii omului nu este o constrîngere. Fiinţă personală, omul poate să primească sau să respingă voinţa lui Dumnezeu. El va rămîne o persoană, oricît de mult s-ar îndepărta de Dumnezeu, devenind prin natura sa neasemănător Lui; ceea ce înseamnă că chipul lui Dumnezeu nu poate fi distrus de om. El va rămîne, de asemenea, o fiinţă personală îndeplinind voinţa lui Dumnezeu, realizînd asemănarea desăvîrşită cu El în firea sa, căci, după Sfîntul Grigore de Nazianz, "Dumnezeu a cinstit pe om dîndu-i libertatea, pentru ca binele să aparţină în mod propriu celui care îl alege tot aşa ca şi Aceluia care a aşezat pîrga (începutul) binelui în fire"[17]. Astfel, fie că alege binele, fie răul, că realizează asemănarea sau neasemănarea, omul îşi va stăpîni firea în chip liber, pentru că este o persoană făcută după chipul lui Dumnezeu. Totuşi, persoana neputînd fi despărţită de firea care există în ea, orice nedesăvîrşire, orice neasemănare a firii va mărgini persoana, va întuneca "chipul lui Dumnezeu". Într-adevăr, dacă libertatea ne aparţine, dat fiind că sîntem persoane, voinţa prin care acţionăm este o facultate a firii. După Sfîntul Maxim, voinţa este "o putere firească ce se îndreaptă către ceea ce este conform naturii, putere care îmbrăţişează toate însuşirile fireşti ale naturii"[18]. Sfîntul Maxim Mărturisitorul deosebeşte această voinţă firească (θελημα φυσικὸν), care este dorinţa de împlinire a binelui, spre care tinde orice natură raţională, de voinţa care alege (θέλημα γνωμικον) proprie persoanei[19]. Firea vrea şi activează, persoana alege, ea primeşte sau respinge ceea ce vrea firea. Totuşi, după Sfîntul Maxim, această libertate de alegere este deja o nedesăvîrşire, o mărginire a adevăratei libertăţi. O fire desăvîrşită n-are nevoie să

aleagă, pentru că ea cunoaşte în chip firesc binele; libertatea sa este întemeiată pe această cunoaştere. Liberul nostru arbitru (γνώμη) dovedeşte nedesăvîrşirea firii omeneşti căzute, pierderea asemănării cu Dumnezeu. Această fire fiind întunecată prin păcat, nemaicunoscînd adevăratul bine, tinzînd de cele mai multe ori către ceea ce este "potrivnic firii", persoana umană se găseşte totdeauna înaintea necesităţii de a alege; ea va înainta dibuind. Noi numim această nehotărîre în urcuşul spre bine "liberul arbitru". Persoana chemată la unirea cu Dumnezeu, la asemănarea desăvîrşită a firii sale cu firea dumnezeiască **prin har** este unită cu firea truncheată, deformată de păcat, sfîşiată de dorinţe potrivnice. Cunoscînd şi voind prin firea nedesăvîrşită, ea este practic oarbă şi neputincioasă, nu mai ştie să aleagă binele şi cedează prea adesea pornirilor firii devenită sclava păcatului. Astfel, ceea ce este în noi după chipul lui Dumnezeu este tîrît în prăpastie, rămînînd totuşi liber să aleagă, să se întoarcă din nou spre Dumnezeu.

Omul a fost creat desăvîrşit. Aceasta nu înseamnă că starea sa primordială coincidea cu scopul ultim, că a fost unit cu Dumnezeu încă din clipa creaţiei. Înainte de păcat, Adam nu era nici o "fire curată", nici un om îndumnezeit. Cum am spus deja, cosmologia şi antropologia Bisericii de Răsărit au un caracter dinamic care exclude orice simplă juxtapunere între noţiunile de **natură** şi **har**: acestea se întrepătrund, una există în cealaltă. Sfîntul Ioan Damashinul vede o taină de nepătruns în faptul că omul a fost creat "ca să se îndumnezeiască", tinzînd la unirea cu Dumnezeu[20]. Desăvîrşirea firii dintîi se exprima înainte de toate în această facultate de a comunica cu Dumnezeu, de a se uni din ce în ce mai strîns cu deplinătatea dumnezeirii care trebuia să pătrundă şi să transfigureze natura creată. Sfîntul Grigore de Nazianz se gîndea la această facultate supremă a sufletului omenesc, atunci cînd vorbea despre Dumnezeu Cel care insuflă cu

Suflarea Sa "partea dumnezeirii Sale", harul prezent de la început în sufletul vrednic să primească în el şi să-şi împroprieze însăşi această energie îndumnezeitoare. Căci persoana umană era chemată, după Sfîntul Maxim, "să unească prin iubire firea creată cu firea necreată făcîndu-le să se arate în unitate şi identitate prin dobîndirea harului"[21]. Unitatea şi identitatea, aici, se raportează la persoană, la ipostasul uman. Omul trebuia, deci, să unească prin har două firi în ipostasul său, făcut să ajungă un "dumnezeu creat", un "dumnezeu prin har", spre deosebire de Hristos, persoană divină care a asumat natura umană. Conlucrarea celor două voinţe era necesară pentru a ajunge la acest scop; pe de o parte, voinţa dumnezeiască îndumnezeitoare dînd harul prin Duhul Sfînt prezent în persoana umană; pe de altă parte, voinţa omenească, care se supune voinţei lui Dumnezeu primind harul, dobîndindu-l, lăsîndu-l să-i pătrundă în întregime firea. Voinţa fiind o putere lucrătoare a firii raţionale va acţiona prin har în măsura în care firea va participa la har şi va ajunge la asemănare prin "focul schimbării"[22].

Părinţii greci înfăţişează firea omenească uneori, ca pe un compus din trei părţi - **minte, suflet, trup** - (νοῦς, ψυχή, σῶμα), alteori ca pe o unire a sufletului cu trupul. Deosebirea dintre adepţii trihotomismului şi ai dihotomismului se reduce, în definitiv, la o chestiune de terminologie: dihotomiştii văd în νοῦς o facultate superioară a sufletului raţional, facultate prin care omul intră în legătură cu Dumnezeu. Persoana sau **ipostasul** uman cuprinde părţile acestui compus natural, ea se exprimă în totalitatea fiinţei umane, care există în ea şi prin ea. Chip al lui Dumnezeu, ea este principiul statornic al firii dinamice şi schimbătoare, totdeauna trasă de către voinţă spre un scop din afară. Se poate spune că chipul este o **pecete dumnezeiască**, care marchează firea punînd-o într-o legătură personală cu Dumnezeu, legătură absolut unică pentru fiecare fiinţă. Această legătură se va săvîrşi, se va

realiza prin voinţa care rînduieşte firea în ansamblul ei spre Dumnezeu, în care omul trebuie să-şi găsească plinătatea fiinţei sale. "Sufletul omenesc, spune Sfîntul Tihon de Voronej (veacul al XVIII-lea), fiind un duh făcut de Dumnezeu, nu-şi poate găsi mulţumirea, liniştea, pacea, mîngîierea nici bucuria în nimic decît în Dumnezeu, Care l-a creat după chipul şi asemănarea Sa. Odată despărţit de El, sufletul încearcă să-şi găsească plăcerea în făpturi şi se hrăneşte din patimi ca din roşcove - hrană pentru porci - dar negăsind adevărata sa linişte, nici adevărata mulţumire, moare pînă la urmă de foame. Căci sufletului i se potriveşte o hrană duhovnicească"[23]. Mintea trebuia să-şi afle hrana în Dumnezeu, trebuia să trăiască în Dumnezeu; trebuia ca sufletul să se hrănească din minte; trebuia ca trupul să trăiască din suflet - iată care era rînduiala dintru început a firii nemuritoare. Întorcîndu-se de la Dumnezeu, mintea, în loc să comunice hrana sa sufletului, începe să trăiască pe socoteala sufletului, hrănindu-se din substanţa sa (este ceea ce numim noi de obicei "valorile spirituale"). Sufletul, la rîndul său, începe să trăiască din viaţa trupului; aceasta este obîrşia patimilor; în sfîrşit, trupul fiind silit să-şi caute hrana în afară, în materia neînsufleţită, află pînă la urmă moartea. Compusul omenesc se destramă.

Răul a intrat în lume prin voinţă. El nu este o fire (φὐσις) ci o stare (ἕξις). "Firea binelui este mai puternică decît obişnuinţa răului - zice Diodoh al Foticeii - căci binele este, pe cînd răul nu este sau, mai degrabă, nu există decît în momentul în care este săvîrşit"[24]. Păcatul este o boală a voinţei care se înşeală luînd drept bine o închipuire a binelui, după Sfîntul Grigore de Nyssa. De aceea, chiar numai dorinţa de a gusta din rodul cunoaşterii binelui şi răului era deja un păcat, căci, după Sfîntul Grigore de Nyssa, cunoaşterea presupune o oarecare înclinare către obiectul pe care vrem să-l cunoaştem; dar răul neexistînd în sine nu trebuia să fie

cunoscut[25]. Răul devine realitate numai prin voinţă, care este singura lui subzistenţă; ea este aceea care îi dă răului oarecare fiinţa. Dacă omul a putut să tindă prin voinţa sa către un bine care nu există, către un scop amăgitor - el, care era în chip firesc înclinat să cunoască şi să iubească pe Dumnezeu, aceasta nu se poate explica altfel decît printr-o înrîurire dinafară, prin convingerea unei voinţe străine căreia i-ar fi consimţit voinţa omenească[26]. Înainte de a intra prin voinţa lui Adam în lumea pămînteană, răul a luat început în lumea spirituală. Voinţa duhurilor îngereşti, voinţa veşnic determinată în vrăjmăşia împotriva lui Dumnezeu a fost cea dintîi care a dat naştere răului, care este o atracţie a voinţei către neant, o tăgăduire a fiinţei, a creaţiei, a lui Dumnezeu, mai ales o ură furioasă împotriva harului căruia voinţa răzvrătită i se împotriveşte cu înverşunare. Odată ajunse duhuri ale întunericului, îngerii căzuţi rămîn totuşi fiinţe create de Dumnezeu şi hotărîrea lor potrivnică voinţei dumnezeieşti ajunge să fie o obsesie disperată după neant pe care ei nu îl vor găsi niciodată.Căderea lor spre nefiinţă nu va avea sfîrşit. Sfîntul Serafim de Sarov, un mare mistic rus al veacului trecut, spunea vorbind despre diavoli: "sînt dezgustători, împotrivirea lor conştientă faţă de harul dumnezeiesc i-a prefăcut în soli ai întunericului şi ai grozăviilor de neînchipuit. Creaturi îngereşti, ei au o putere uriaşă. Cel mai mic dintre ei ar putea să nimicească pămîntul dacă harul dumnezeiesc n-ar face neputincioasă ura lor împotriva creaţiei lui Dumnezeu. Ei încearcă, deci, să distrugă făptura din interior, înclinînd libertatea omenească spre rău"[27]. Acelaşi Sfînt Serafim, referindu-se la o scriere ascetică atribuită Sfîntului Antonie[28], distinge trei voinţe deosebite care lucrează în om: cea dintîi a lui Dumnezeu, voinţă desăvîrşită şi mîntuitoare; a doua, cea a omului care fără să fie numaidecît vătămătoare, nu este nici mîntuitoare în ea însăşi; în fine, a treia voinţă, cea diabolică ce caută pierzarea noastră.

Ascetica ortodoxă are termeni speciali pentru a arăta feluritele lucrări săvîrşite de duhurile răului în suflet. Λογισμοὶ, sînt gîndurile sau plăsmuirile din părţile inferioare ale sufletului, din "subconştient"[29]. Προβολὴ (provocare) n-ar putea fi tălmăcită prin "ispită"; este mai degrabă prezenţa unui gînd străin, venit în cugetul nostru din afară, adus fiind de o voinţă vrăjmaşă; "ea nu este un păcat - zice Sfîntul Marcu Ascetul - ci o dovadă a libertăţii noastre"[30]. Păcatul începe acolo unde există o συγκατάθεσις[31], adică învoirea minţii la un gînd sau la o imaginaţie insinuată în minte sau mai bine zis, acolo unde există un oarecare interes care arată deja începutul consimţirii cu voinţa duşmană. Căci răul presupune totdeauna libertate, altfel n-ar fi decît o silnicie, o posedare din afară.

Omul a păcătuit în mod liber. În ce consta păcatul originar? Părinţii vor deosebi mai multe momente în această hotărîre a liberei voinţe care a despărţit pe om de Dumnezeu. Momentul moral şi, ca atare, personal ar consta după toţi în neascultare, în călcarea poruncii dumnezeieşti. Dacă omul ar fi primit această poruncă în spiritul iubirii filiale, el ar fi răspuns voinţei dumnezeieşti printr-o jertfă totală; el s-ar fi abţinut de bună voie nu numai de la fructul oprit, ci de la orice obiect din afară ca să nu trăiască decît din Dumnezeu, ca să năzuiască numai şi numai la unirea cu El. Porunca dumnezeiască arată voinţei omeneşti calea de urmat pentru a atinge îndumnezeirea - o cale de desprindere de tot ceea ce nu este Dumnezeu. Voinţa omenească a ales calea opusă; despărţindu-se de Dumnezeu, ea s-a supus tiraniei diavolului. Sfîntul Grigore de Nyssa şi Sfîntul Maxim Mărturisitorul dau atenţie mai ales laturii fizice a păcatului: în loc să urmeze înclinarea sa spre Dumnezeu, mintea omului s-a întors către lume; în loc să înduhovnicească trupul, intră el însuşi în curentul vieţii animale şi simţuale, supunîndu-se condiţiilor materiale. Sfîntul Simeon Noul Teolog [32], vede o dezvoltare

progresivă a păcatului în faptul că omul, în loc să se pocăiască, încearcă să se îndreptăţească înaintea lui Dumnezeu: Adam aruncă orice resposabilitate asupra Evei - "femeia pe care mi-ai dat-o Tu" - făcînd astfel din Dumnezeu cauza dintîi a căderii sale. Eva învinuieşte şarpele. Refuzînd să recunoască obîrşia răului numai în voinţa lor liberă, oamenii renunţă la putinţa de a se libera de rău, supunînd libertatea lor necesităţii din afară. Voinţa se împietreşte şi se închide faţă de Dumnezeu. "Omul a oprit în el curgerea harului dumnezeiesc", va spune Filaret al Moscovei[33].

Lipsa harului era, oare, pricina căderii firii? Noţiunea de har supraadăugat* care a fost pus peste firea umană pentru a o îndrepta spre Dumnezeu este străină Bisericii de Răsărit. Ca chip al lui Dumnezeu, persoana umană era orientată către Arhetipul său; firea sa tindea de la sine către Dumnezeu prin voinţă care este o putere duhovnicească şi raţională. "Dreptatea primordială", ţinea de faptul că omul, fiind făcut de Dumnezeu, nu putea fi decît o fire bună, îndreptată spre bine, adică spre participarea la Dumnezeu, spre dobîndirea harului necreat. Dacă această natură bună a intrat în neînţelegere cu Creatorul Său, acest lucru nu putea fi decît în virtutea posibilităţilor sale de a se hotărî din interior, ca urmare a autodeterminării sale (αὐτεξουσία), care da omului putinţa să activeze şi să voiască nu numai potrivit cu înclinările sale fireşti, dar şi împotriva firii sale pe care o putea strica, o putea face "contra-fire". Căderea firii este urmarea nemijlocită a liberei determinări a omului, care s-a voit aşa, încît s-a aşezat în această stare, în mod deliberat. O stare potrivnică firii trebuia să ducă la destrămarea fiinţei omeneşti, care piere

*Teologia occidentală consideră că, în starea primordială, peste natura omului, Dumnezeu pusese un **har**, un dar supraadăugat, care, ca un frîu de aur, oprea ca protopărinţii să cadă în păcat.

pînă la urmă în moarte - ultimă despărţire a naturii denaturate, despărţită de Dumnezeu. Nu mai este loc pentru harul necreat în firea stricată în care, după Sfîntul Grigore de Nyssa, mintea, ca o oglindă răsturnată, în loc să oglindească pe Dumnezeu, primeşte în ea chipul materiei fără formă[34], unde patimile răstoarnă ierarhia cea dintîi a fiinţei omeneşti. Lipsa harului nu este cauza, ci mai degrabă urmarea căderii firii. Omul a obturat în sine putinţa de a sta în legătură cu Dumnezeu, el a închis calea pentru harul care, prin el trebuia să curgă peste toată făptura.

Această concepţie "fizică" cu privire la păcat şi la urmările sale nu exclude, în învăţătura Bisericii de Răsărit, un alt moment care se face întotdeauna simţit, anume aspectul personal, moral, cel al greşelii şi al pedepsei. Cele două laturi sînt legate în chip nedespărţit, omul fiind nu numai o fire, dar şi o persoană pusă în faţa unui Dumnezeu personal, în legătură personală cu El. Dacă firea omenească se destramă ca urmare a păcatului, dacă păcatul aduce moartea în universul creat, aceasta nu se întîmplă numai pentru că libertatea omenească a creat o nouă stare (ἕξις), un nou mod de a fi şi anume în rău, ci şi pentru că Dumnezeu a pus un hotar păcatului, îngăduind ca el să ajungă la moarte. "Stipendia enim peccati, mors...".

"Sîntem vlăstare ale unui neam întunecat", spunea Sfîntul Macarie Egipteanul[35]. Totuşi, din punct de vedere al fiinţei, în natura creată, nimic nu este rău nici chiar dracii. Dar păcatul, acest parazit al naturii înrădăcinat în voinţă ajunge un fel de anti-har, care pătrunde făptura, trăieşte în ea, o face roabă a diavolului, el însuşi rob al voinţei lui împietrită în rău pentru totdeauna. Un pol nou, potrivnic chipului lui Dumnezeu, se creează în lume, amăgitor în sine dar real prin voinţă (paradoxul de a-şi avea existenţa însăşi chiar în non-existenţă, dupa Sfîntul Grigore de Nyssa). Prin voinţa omului, răul devine o putere care molipseşte creaţia; ("pămîntul este

blestemat din pricina omului", spune Geneza). Cosmosul, care oglindeşte totdeauna măreţia dumnezeiască, dobîndeşte în acelaşi timp trăsături întunecate, "înfăţişarea de noapte a făpturilor", după expresia unui teolog şi filosof rus, prinţul E. Trubeţkoi[36]. Păcatul a pătruns acolo unde trebuia să stăpînească harul şi în locul plinătăţii dumnezeieşti se cască o prăpastie a nefiinţei deschisă în creaţia lui Dumnezeu - porţile iadului sînt deschise prin voia liberă a omului.

Adam nu şi-a împlinit chemarea. El n-a ştiut să atingă unirea cu Dumnezeu şi îndumnezeirea lumii create. Ceea ce nu a săvîrşit el pe cînd se slujea din plin de libertatea sa i-a devenit cu neputinţă din clipa în care s-a robit de bună voie puterii dinafară. De la cădere pînă în ziua Cincizecimii energia dumnezeiască, harul necreat şi îndumnezeitor, va rămîne străin de firea omenească şi nu va lucra asupra ei decît dinafară, producînd în suflet efecte create. Profeţii şi Drepţii Vechiului Testament vor fi unelte ale harului; harul va lucra prin ei dar nu va fi împropriat de oameni ca o forţă personală a lor. Îndumnezeirea, unirea cu Dumnezeu prin har va fi peste putinţă. Dar planul dumnezeiesc nu va fi desfiinţat prin greşeala omului: vocaţia primului Adam va fi împlinită de Hristos, Adam cel nou. Dumnezeu se va face om, ca omul să poată deveni Dumnezeu - după cuvintele lui Irineu şi Atanasie, repetate de Părinţii şi teologii tuturor veacurilor[37]. Totuşi, această lucrare, săvîrşită de Cuvîntul lui Dumnezeu făcut om, se va arăta înainte de toate omenirii decăzute sub înfăţişarea sa cea mai nemijlocită - ca lucrare a mîntuirii, a răscumpărării lumii robite de păcat şi de moarte. Fascinaţi de **felix culpa**, uităm adesea că distrugînd stăpînirea păcatului, Mîntuitorul ne deschidea din nou calea îndumnezeirii, care este scopul final al omului. Lucrarea lui Hristos cheamă lucrarea Sfîntului Duh (Lc. 12. 49).

Tema 3

Sfântul Iustin Popovici, Dogmatica Bisericii Ortodoxe, vol 1, Ed. Doxologia, Iași 2017
pp. 353 - 369

34. *Facerea neamului omenesc*

Domnul Cel în Trei Străluciri l-a făcut pe primul om după chipul Său, Adam devenind începătorul neamului omenesc. L-a făcut mai mic decât îngerii, dar mult mai mare decât simpla creatură. I-a făcut trupul din țărână, iar prin ea este prezentă lumea materială în om. A suflat în el suflare de viață, prin care este prezentă în el lumea duhovnicească. Fiind cu sufletul parte din lumea duhovnicească, iar cu trupul din cea materială, omul este precum o lume mică în cea mare (*microcosmos*) sau ca o lume mare în cea mică (*macrocosmos*). Sfântul Grigorie Teologul spune:

> Voind să descopere bogăția bunătății Sale, Dumnezeu a hotărât să creeze o ființă vie făcută din amândouă, adică din natura cea văzută și din cea nevăzută. Îl face pe om, folosind materia deja creată pentru trup, iar din Sine îi dă suflarea (numită *suflet rațional*, sau *chip dumnezeiesc* [εἰκόνα Θεοῦ]). Aparent creează o altă lume, mică, în cea mare [ἐν μικρῷ μέγαν][306].

[306] *Orat.* 38 11, PG 36, col. 321 CD.

Iar Sfântul Ioan Damaschinul scrie:

> Dumnezeu l-a făcut pe om precum o altă lume, mică, în cea mare [ἐν μεγάλῳ μικρὸν][307].

Fiind făcut așa, omul însuși reprezintă o unire tainică a materiei cu duhul, a celor văzute cu cele nevăzute, a celor pământești cu cele cerești, a celor vremelnice cu cele nemuritoare, a celor spațiale cu cele infinite. El reprezintă mijlocul între cele mărețe și cele mărunte[308].

Facerea omului se deosebește în mod specific de facerea lumii materiale. Sfânta Revelație mărturisește că lumea materială este făcută după cuvântul lui Dumnezeu, iar omul după chipul și asemănarea Lui. Sfatul Dumnezeirii Treimice precede crearea omului. Ca urmare a sfatului, toate trei Persoanele Dumnezeiești, personal și nemijlocit, creează omul. „Și a zis Dumnezeu: «Să facem om după chipul și după asemănarea Noastră [κατ᾽ εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ᾽ ὁμοίωσιν]». Și a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său; după chipul lui Dumnezeu l-a făcut; a făcut bărbat și femeie."[309] Așadar,

> primul om a fost făcut nu numai de Tatăl, ci și de Fiul, și de Duhul Sfânt[310].

---

[307] *De fid.* II, 12, PG 94, col. 921 A.

[308] Sfântul Grigorie Teologul, *Orat.*, 45, 7, PG 36, col. 632 B; *cf. Orat.* 2, 75; *Orat.* 32, 27; *Orat.* 14, 23. Citând cuvintele psalmistului: „Ce este omul că-ți amintești de el?" (Ps. 8, 4), Sfântul Grigorie exclamă: „Ce fel de taină nouă este aceasta în mine? Eu sunt și mic, și mare, neînsemnat și slăvit, muritor și nemuritor, pământesc și ceresc. O parte din mine este una cu lumea de jos, iar cealaltă cu Dumnezeu. Prima cu trupul, iar cealaltă cu duhul" (*Orat.* 7, 23, PG 35, col. 785 B). *Cf.* Sfântul Atanasie cel Mare, *Contra gent.* 32, 27.

[309] Fc. 1, 26-27; *cf.* Fc. 5, 1; 9, 6; Col. 3, 10; Ef. 4, 24.

[310] Fericitul Teodoret, *Haeretic. fabul.*, compendium, lib. V, 3. Biserica, în rugăciunile sale, deseori mărturisește adevărul Revelației divine: „Precum

De aceea

> prin Sfântul Duh tot sufletul viază și cu curăție se înalță, se luminează întru Unimea Treimii, cu sfințenie de taină[311].

În cartea Facerii, Moise, văzătorul de Dumnezeu, pentru a doua oară vorbește despre facerea omului și descoperă unele particularități care luminează mult dualitatea tainică a ființei umane. Acolo el a arătat că trupul omului este făcut din „țărână din pământ", iar sufletul din „suflarea lui Dumnezeu". „Atunci, luând Domnul Dumnezeu țărână din pământ, a făcut pe om și a suflat în fața lui suflare de viață și s-a făcut omul ființă vie."[312] Iar despre facerea femeii este scris: „Atunci a adus Domnul Dumnezeu asupra lui Adam somn greu. Și, dacă a adormit, a luat una din coastele lui și a plinit locul ei cu carne. Iar coasta luată din Adam a făcut-o Domnul Dumnezeu femeie și a adus-o la Adam"[313].

Superioritatea facerii omului constă în faptul că Dumnezeu cel în Trei Ipostasuri, personal și nemijlocit, L-a făcut pe om cu propriile Sale mâini. A făcut trupul lui și i-a dat suflarea Sa de viață. Pe el nu pământul l-a scos, după porunca lui Dumnezeu, ca în cazul celorlalte ființe vii de pe pământ[314]. Sfântul Ioan Damaschinul zice:

---

m-aĭ zidit după chipul și asemănarea Ta, Treime dumnezeiască stăpânitoare și atotlucrătoare, Unime neamestecată" (*Canonul Sfintei și de viață dătătoarei Treimi*, cântarea a 4-a, Duminică la Utrenie, glas 1, *Octoih*); „Cel ce din bunătate ai zidit pe om și după chipul Tău l-ai făcut, întru mine fă-Ți locaș, Dumnezeul meu Cel ce ești în trei Lumini" (*Canonul Sfintei Treimi*, cântarea a 5-a, Duminică la Miezonoptică, glas 5). Hristos Domnul l-a făcut pe om „după Chipul Său, cu mâna Sa" (Stihoavna Maicii Domnului, sâmbătă la Vecernia mare, glas 5, *Octoih*).

[312] Antifonul I, Duminică la Utrenie, glas 4 (*Octoih*).

[312] Fc. 2, 7.

[313] Fc. 2, 21-22.

[314] Fc. 1, 24.

> Dumnezeu, cu propriile Sale mâini, l-a făcut pe om, din natura cea văzută și cea nevăzută, după chipul și asemănarea Sa. Trupul l-a făcut din țărână, iar din suflarea Sa I-a dat suflet rațional și gânditor[315].

În om, bunătatea și frumusețea cele cu chip dumnezeiesc sunt amestecate cu țărâna neagră a pământului, într-un mod foarte misterios, iar

> omul este făcut de Ziditorul să fie chipul întrupat al puterii lui Dumnezeu transcendente[316].

Omul nu este nici numai trup, nici numai duh. El este unitatea trupului și a duhului. O unitate zidită de Dumnezeu, în care totul este negrăit de tainic și enigmatic. Sufletul fără trup nu constituie omul, nici trupul fără suflet, ci unul cu celălalt și unul în celălalt. Așadar, după cuvintele Sfântului Irineu,

> sufletul poate fi parte din om [*pars hominis*], dar nicidecum întreg omul. Omul deplin se regăsește în unitatea, în alianța sufletului cu trupul. De asemenea, nici constituția trupească [*plasmatio carnis*] singură nu este omul deplin, ci trupul lui și o parte din el [*pars hominis*]. Nici sufletul singur nu este omul, ci sufletul lui și o parte din el[317].

Sfântul Iustin se întreabă:

> Ce este omul dacă nu o ființă rațională, alcătuită din suflet și din trup? Oare sufletul singur este omul? Nu, ci el este sufletul omului. Oare vom numi trupul, om? Nu, ci trupul omului.

---

[315] *De fid.* II, 12, PG 94, col. 920 B.

[316] Sfântul Grigorie de Nyssa, *Orat. catech.*, c. 6; *cf. De infantib. qui praemature abripiuntur*; *De hominis opific.* III, 3; Sfântul Grigorie Teologul, *Omilia* 32, 27.

[317] *Contra haer.* V, 6. 1.

Nici sufletul, nici trupul, considerate separat, nu sunt omul, ci unitatea lor se numește om[318].

1. Chiar dacă trupul este elementul indispensabil al ființei umane, temelia ei materială, totuși el este doar un instrument, un organ, iar sufletul este viața și principiul de viață dătător al omului. Sufletul poate trăi și fără trup, însă trupul fără suflet nu. „Duhul este cel ce dă viață [τὸ ζωοποιοῦν], trupul nu folosește la nimic [οὔκ ὠφελεῖ οὐδέν]"[319], „fiindcă trupul fără suflet este mort [τὸ σῶμα χωρὶς πνεύματος νεκρόν ἐστιν]."[320] Sufletul cel cu chip dumnezeiesc este o ființă simplă, netrupească, rațională, liberă și de viață dătătoare. Fiind ființă simplă, el este neîmpărțit, fiind netrupesc, e nevăzut, și fiind de viață dătător e nemuritor. Iar trupul este țărâna pământului, vas de lut al sufletului, „locuință pământească a sufletului"[321], în care sufletul sălășluiește temporar. Cuvintele înțeleptului Solomon arată: „Și ca pulberea să se întoarcă în pământ cum a fost, iar sufletul să se întoarcă la Dumnezeu, Care l-a dat"[322]. Trupul primește toată valoarea sa de la sufletul cel cu chip dumnezeiesc, care sălășluiește în el. Fără suflet, trupul se descompune, moare și își pierde valoarea. Despre aceasta vorbește Mântuitorul limpede, atunci când întreabă: „Căci ce-i folosește omului să câștige lumea întreagă, dacă-și pierde sufletul [τὴν δε ψυχὴν αὐτοῦ ζημιωθῇ]? Sau ce ar putea să dea omul în schimb, pentru sufletul său?"[323].

Sfânta Tradiție există prin acest adevăr de viață dătător al Sfintei Scripturi despre suflet și trup și ne vorbește despre el cu har și sfințenie. Sfântul Ioan Damaschinul scrie:

---

[318] *De resurrect.*, c. 8; *cf.* Fericitul Augustin, *De civit. Dei*, XIII, 24, 2; XXI, 3. 2.

[319] In 6, 63.

[320] Iac. 2, 26.

[321] *Cf.* 2 Cor. 5, 1; 5, 10; 1 Cor. 6, 20; 7, 34; 5, 3-5.

[322] Eccl. 12, 7; *cf.* Ps. 145, 4.

[323] Mt. 16, 16; *cf.* Mc. 8, 36-37; Mt. 6, 25-26; 10, 28.

Sufletul este ființă [οὐσία] vie, simplă și netrupească. După firea sa, el este nevăzut pentru ochii trupești, este nemuritor, gânditor, rațional și fără formă [ἀσχημάτιστος]. El se folosește de trupul organic și îi dă viață, creștere, simțire și puterea nașterii. Mintea [νοῦς] aparține sufletului nu ca ceva străin, ci ca cea mai curată parte a sa, pentru că ceea ce este ochiul pentru trup, aceea este mintea pentru suflet. Așadar, sufletul este liber, are facultatea vrerii și a lucrării [θελητική τε καὶ ἐνεργητική]. El este schimbător, schimbător referitor la voință, deoarece ea este făcută. Sufletul a primit toate acestea după fire [κατὰ φύσιν] de la harul Făcătorului, prin care a primit și existența [τὸ εἶναι], și firea sa deosebită[324].

Dumnezeu este făcătorul sufletului și al trupului. Sufletul este o făptură minunată a lui Dumnezeu Care, prin harul Lui, este liberă asemenea chipului dumnezeiesc, nemuritor și neputrezit.

Trupul este instrumentul [ἐργαλεῖον] sufletului. Un fel de veșmânt sau acoperământ al lui.[325]

Sfântul Irineu spune:

Trupul nu este mai puternic decât sufletul, deoarece sufletul îl inspiră, îi dă viață, creștere și rânduială. Sufletul dispune de trup și stăpânește cu el. Trupul este precum un instrument, iar sufletul ia locul artistului [...]. Dând viață trupului, sufletul însuși nu încetează să existe[326].

Sfântul Atanasie cel Mare ne spune:

Trupul este ca o harpă, la care sufletul, rațional și nemuritor, cântă ca un muzician. Sufletul mișcă trupul, iar el pe sine se

[324] *De fid.* II, 12, coll. 924 B – 925 A; *cf.* Sfântul Maxim Mărturisitorul, *De anima*, VI; Sfântul Macarie cel Mare, *Homil.* I, 7.

[325] Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Catech.* IV, 18 și 23.

[326] *Contra haer.* II, 33, 4.

mișcă singur, deoarece mișcarea sufletului nu este altceva decât viața lui. Despre trup afirmăm că este viu atunci când se mișcă, iar mort când încetează a se mișca, adică atunci când sufletul îl părăsește[327]. Sufletul este viața trupului, iar viața sufletului este Duhul lui Dumnezeu.[328]

În principiu, în profunzimea sa ontologică, viața sufletului este de la Duhul Sfânt: „În Duhul Sfânt tot sufletul viază"[329]. Pătruns de frumusețea sufletului celui cu chip dumnezeiesc, Sfântul Macarie cel Mare afirmă:

Într-adevăr, sufletul este o lucrare măreață, dumnezeiască și minunată. La facerea sufletului, Dumnezeu l-a plăsmuit după chipul virtuților Duhului [κατὰ τὴν εἰκόνα τῶν ἀρετῶν τοῦ Πνεύματος]. A așezat în el legile virtuților, ale discernământului, ale științei, ale rațiunii, ale credinței, ale dragostei și ale celorlalte virtuți după chipul Duhului [καὶ τὰς λοιπὰς ἀρετὰς κατὰ τὴν εἰκόνα τοῦ Πνεύματος][330].

Exaltat în fața tainei ființei minunate numite om, Sfântul Grigorie Teologul conchide:

Omul este cea mai complexă și cea mai felurită ființă [τὸ πολυτροπώτατον ζῶον καὶ ποικιλώτατον]. Sufletul lui de la Dumnezeu este dumnezeiesc și are o noblețe cerească, iar trupul este din țărâna pământului. Ceea ce Dumnezeu este pentru suflet, aceea este sufletul pentru trup, cel care îl unește și stăpânește cu el[331].

2. Valoarea netrecătoare, facultatea de a fi neamestecat și bogăția sufletului provin din asemănarea cu chipul lui

[327] Sfântul Atanasie cel Mare, *Contra gent.* 32, 33, PG 25, coll. 64 C – 65 BC; *cf.* Sfântul Ioan Gură de Aur, *In Rom.*, hom. 13, 2.

[328] Sfântul Macarie cel Mare, *Homil.* 30, 5; *Homil.* 1, 10-11.

[329] Antifonul I, Duminică la Utrenie, glas 4 (*Octoih*).

[330] Sfântul Macarie cel Mare, *Homil.* 46, 5.

[331] *Omilia* 2, 16 și 17, PG 35, col. 425 A. C; *cf. Omilia* 38, 11.

Dumnezeu, adică din faptul că omul este zidit după chipul lui Dumnezeu Cel în Trei Ipostasuri. Sfântul Macarie cel Mare spune:

> Sufletul este mai prețios decât orice zidire, deoarece numai omul este făcut după chipul și asemănarea lui Dumnezeu[332].

Asemănarea sufletului cu chipul lui Dumnezeu constă în păzirea acestei peceți în sufletul uman, cel făcut să fie icoana Sa. Dumnezeu este Spiritualitatea atotdesăvârșită, arhetipul duhovniciei, iar sufletul, oglindirea ei. Dumnezeu este Rațiunea atotdesăvârșită, iar cea omenească, oglindirea ei. Dumnezeu este Libertatea atotdesăvârșită, iar libertatea omenească, oglindirea acesteia. Dumnezeu este Veșnicia atotdesăvârșită, arhetipul Veșniciei, iar sufletul cel nemuritor, oglindirea acesteia. Dumnezeu este Sfințenia și Bunătatea atotdesăvârșită, iar puterea sufletului uman de a le săvârși este oglindirea lor. Dumnezeu este Domnul absolut și Stăpânitorul tuturor, iar facultatea omului de a stăpâni natura este oglindirea acestei însușiri. După învățătura Sfântului Grigorie de Nyssa, toate însușirile divine, într-o măsură, se află și în sufletul omenesc cel cu chip dumnezeiesc[333]. Omul, în cea mai profundă esență a ființei sale, fiind făcut după chipul lui Dumnezeu Treime, este oglindirea Lui[334]. Dreptatea divină și sfințenia adevărului [δικαιοσύνη καὶ ὁσιότης τῆς ἀληθείας] constituie esența asemănării sufletului cu chipul lui Dumnezeu[335]. De aceea omul, în chintesența sa, este o ființă θεοειδὲς și θεοείκελον[336]. Sfântul Grigorie de Nyssa zice:

---

[332] *Homil.* 15, 43.

[333] *Omilia catech.*, c. 5.

[334] *Cf.* Sfântul Atanasie cel Mare, *Contra gent.* 2, *De incarn. Verbi*, 3.5.11.

[335] Ef. 4, 24.

[336] Sfântul Metodie, *De resurrect.* I, 35, 2; 36, 2; 34, 3.

Ceea ce este făcut după chipul lui Dumnezeu în toate se aseamănă cu Arhetipul. Rațiunea este asemenea Rațiunii, necorporalitatea asemenea Necorporalității. Totuși după natură este altceva decât Arhetipul și se distinge de Acesta. Și nu s-ar zice „după chip [κατ᾽ εἰκόνα]", dacă în toate ar fi deopotrivă Arhetipului. Trăsăturile prin care Arhetipul se caracterizează în natura cea nefăcută ni se arată prin chipul naturii celei zidite. La fel precum toate culorile soarelui se oglindesc în ciobul de sticlă peste care cade raza acestuia și ni-l arată nu în dimensiunea sa reală, ci în cea a ciobului, tot așa și chipurile însușirilor divine, negrăite, strălucesc prin puținătatea naturii noastre.[337] Așa precum pictorii care, prin culori, reproduc chipurile omenești în picturile lor, tot așa și Făcătorul nostru a pictat chipul Său în ființa omenească, împodobindu-l cu nevinovăție, nepătimire, fericire și bunătate[338]. Cuvintele Bibliei, Dumnezeu a făcut omul „după chipul Său", arată că Dumnezeu a zidit firea omenească pentru ca să participe în toată bunătatea. Încât, dacă Dumnezeu este plinătatea bunătății, iar omul chipul Lui, atunci chipul își găsește asemănare în Arhetip, deoarece este plinit de toată bunătatea[339]. De aceea, chipul lui Dumnezeu este propriu părților mai bune ale însușirilor noastre. Iar tot ceea ce este nedemn și ticălos în viața noastră este departe de asemănarea cu Dumnezeu[340]. Totuși, în toată asemănarea între Dumnezeu și făptura zidită după chipul Său, există concomitent și o mare diferență, pentru că, pe când Dumnezeu este nefăcut, neschimbabil și pururea același, natura cea zidită nu poate exista fără schimbare.[341]

Se pune întrebarea, unde și în ce parte a ființei umane se află chipul dumnezeiesc? Răspunzând la această întrebare, Sfântul Epifanie spune:

---

[337] *De anima et resurrect*; *cf. De hominis opific.*, c. 11, 2.

[338] *Idem, De hominis opific.* 5, 1.

[339] *Ibidem*, c. 16, 10.

[340] *Ibidem*, c. 20, 5.

[341] *Ibidem*, c. 16, 12.

> Biserica crede și mărturisește că, de fapt, omul este făcut după chipul lui Dumnezeu, însă nu specifică în care parte din ființa lui se află acesta[342].

Alți Sfinți Părinți și Învățători bisericești au dat diferite răspunsuri la această întrebare, care, în ciuda diferențelor, nu se contrazic între ele și nici cu învățătura principală a Revelației divine. Așadar, unii cred că chipul lui Dumnezeu nu se află în trupul, ci în sufletul uman, deoarece Dumnezeu este netrupesc. Trupul materialnic nu poate fi chipul lui Dumnezeu Cel care este netrupesc[343]. Alții, considerând că Dumnezeu, fiind duh, are însușirile esențiale ale duhului: rațiunea, libertatea și nemurirea, cred că chipul dumnezeiesc se află ori în rațiunea umană[344], ori în voința liberă[345], ori în nemurirea sufletului. Pe de altă parte, faptul că sufletul uman este unul după ființă și treimic după însușiri, cele care se pot numi voință, rațiune, sentiment sau voință, rațiune și memorie, îi îndeamnă pe unii Sfinți Părinți să descopere în ele asemănarea cu chipul lui Dumnezeu. Sfântul Ambrozie scrie:

> Dumnezeu este Tatăl, Dumnezeu este Fiul, Dumnezeu este Duhul Sfânt și totuși nu sunt trei dumnezei, ci unul Singur cu trei Fețe. În mod similar, și sufletul este rațiune, voință și memorie, și totuși acestea nu sunt trei suflete într-un singur trup, ci un singur suflet cu trei puteri. În aceste trei puteri, în

---

[342] *Haeres.* 70, 2.

[343] Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Catech.* IV, 18; Sfântul Vasile cel Mare, *In Psalm.* 48, n. 8; Sfântul Ambrozie, *Hexaemer.* VI, 8, 45; Sfântul Ioan Gură de Aur, *In Genes.*, hom. 8, 2; Sfântul Grigorie Teologul, *Omilia* 45, 7; Origen, *De princip.* I, 1, 7; *Contra Cels.* VIII, 49; Sfântul Ioan Damaschinul, *De fid.* II, 12 *et. al.*

[344] Sfântul Irineu IV, 4, 3; Fericitul Augustin, *In Joan.*, 3; Tertulian, *Advers. Prah.* 5 *et. al.*

[345] Sfântul Ilarie, *Tract. in Psalm.* 134, n. 14; Fericitul Ieronim, *Epist.* 146; Sfântul Ioan Damaschinul, *De fid.* II, 12 *et. al.*

firea omului nostru lăuntric, se păzește minunatul chip al lui Dumnezeu[346].

Totuși, în pofida acestei asemănări, între caracterul treimic al lui Dumnezeu și cel al sufletului omenesc există o diferență colosală și esențială. Pentru că în timp ce caracterul treimic înseamnă că în Dumnezeu sunt trei Persoane deosebite, de sine stătătoare, desăvârșite și veșnice, în om el înseamnă trei puteri, trei însușiri dependente și impersonale.

Trupul este geamănul sufletului celui cu chip dumnezeiesc, iar acestea două constituie omul numai atât timp cât sunt unite. De aceea sufletul, sălășluit în trupul cel de asemenea zidit de Dumnezeu, păzește într-o anumită măsură asemănarea cu chipul lui Dumnezeu și în trup. Datorită acestui fapt și luându-i în seamă pe ereticii gnostici, care credeau că trupul este rău după natură, unii Sfinți Părinți învață că chipul lui Dumnezeu se află chiar și în trupul omenesc[347]. În acest sens trebuie înțelese și cuvintele slujbei de înmormântare:

> Plâng și mă tânguiesc când gândesc la moarte și văd în morminte frumusețea noastră cea zidită după chipul lui Dumnezeu zăcând: grozavă, fără mărire și fără chip [τὴν κατ᾽ εἰκόνα Θεοῦ, πλασθεῖσαν ἡμῖν ὡραιότητα, ᾽ἀμορφον, ᾽ἀδοξον, μὴ ἔχουσαν εἶδος].

Având în vedere toate acestea, se poate spune că chipul lui Dumnezeu se găsește, într-o măsură mai mare sau mai mică, în omul întreg, şi nu exclusiv într-o parte a ființei, a însușirilor sau a puterilor sale. După părerea Sfântului Grigorie de Nyssa,

---

[346] *Lib. de dignit. condit. human.*, c. 2; *cf.* Fericitul Augustin, *De Trinit.* IV, 4, 5; XIV, 8.

[347] Sfântul Iustin, *De resurrect.*, n. 10; *Dialog. cum Tryph.*, c. 4; Sfântul Irineu, *Contra haer.* II, 33, 4; IV, 4, 3.

întreaga fire omenească, zidită în Adam și moștenită de tot neamul omenesc, reprezintă chipul lui Dumnezeu, care nu se află doar într-o parte din ființă, ci în ea ca unitate[348].

Însă și după toate cele spuse, cuvintele Sfântului Grigorie de Nyssa pe acest subiect încă ne mai uimesc:

> Cum poate omul, această ființă muritoare, trecătoare și cu veac scurt, să fie chipul firii celei nemuritoare, neprihănite și veșnice? Răspunsul corect la această întrebare îl știe doar Adevărul Însuși[349].

3. În descrierea biblică a facerii omului se distinge între τὸ κατ᾽ εἰκόνα și το καθ᾽ὁμοίωσιν. Vorbind despre sfătuirea Dumnezeirii Treimice înaintea facerii omului, Moise spune că Dumnezeu a hotărât să facă omul după chipul și după asemănarea Sa. Iar descriind însăși facerea, ne spune: „Și a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său"[350], și suprimă cuvintele „și după asemănarea". Sfântul Grigorie de Nyssa se întreabă:

> De ce nu s-a săvârșit ceea ce a fost intenționat? De ce nu este scris: „Şi a făcut Dumnezeu pe om după chipul și după asemănarea Sa?". Oare Ziditorul a obosit? A se afirma așa ceva este hulitor. Oare Ziditorul Și-a schimbat intenția? Așa ceva nici nu poate fi gândit. A zis și a schimbat intenția? Nu. Sfânta Scriptură nu afirmă nici că Ziditorul a obosit, nici că intenția Sa a rămas neîndeplinită. Atunci, de ce nu s-a spus: „Şi după asemănarea"? Pricina este aceea că κατ᾽ εἰκόνα îl primim la facere, iar καθ᾽ὁμοίωσιν o dobândim prin voința noastră. După facerea noastră inițială, nouă ne este propriu să fim după chipul lui Dumnezeu, dar să devenim asemenea chipului Lui depinde

[348] *De hominis opific.*, c. 16, 17, 18
[349] *Ibidem*, c. 16, 4.
[350] Fc. 1, 26-27.

de voința noastră. Însă ceea ce depinde de voința noastră este în noi doar ca un potențial. În mod real, o dobândim doar prin lucrarea noastră proprie. La început, când Dumnezeu a voit să ne creeze, n-a zis: „Să facem om [...] și după asemănarea" și dacă nu ne ar fi lăsat posibilitatea asemănării, noi, cu puterile noastre, n-am fi putut deveni asemenea Lui. Prin facere, am primit potențialul să ajungem asemenea lui Dumnezeu. Însă, oferindu-ne acest potențial, Dumnezeu ne-a lăsat singuri să zidim această asemănare cu El. Astfel pentru nevoința noastră să ne învrednicească de răsplata plăcută, și să nu fim precum lucrările pictorilor cele lipsite de viață.[351]

În aceeași lucrare, Sfântul Părinte mai raționează:

La facerea mea, am primit το κατ᾽ εἰκόνα, iar după voința liberă devin τὸ καθ᾽ ὁμοίωσιν [...]. Una este primită, iar cealaltă a rămas neterminată, ca, desăvârșindu-mă pe mine însumi, să mă învrednicesc de recompensa lui Dumnezeu. Însă cum devenim „după asemănare"? Prin Evanghelie. Ce este creștinismul? Asemănarea cu Dumnezeu, în măsura în care aceasta este posibilă naturii umane. Dacă ai hotărât să fii creștin, atunci ai grijă să te asemeni cu Dumnezeu și îmbracă-te în Hristos.

Afundați în povestea biblică despre facerea omului, cu mintea lor pătrunsă de har, Sfinții Părinți învață că το κατ᾽ εἰκόνα se află în însăși firea sufletului omenesc, în rațiunea lui, în libertatea lui, în sensibilitatea lui, iar το καθ᾽ ὁμοίωσιν, în dezvoltarea corectă și desăvârșirea teocentrică a tuturor însușirilor psihofizice ale ființei umane. Adică în asemănarea cu Dumnezeu în toate gândurile, faptele, cuvintele, sentimentele, pornirile și dorințele. Iar Sfânta Revelație nu este decât îndrumarea, știința și arta lui Dumnezeu, prin care omul, în baza sufletului său cel cu chip dumnezeiesc, poate deveni,

[351] *Omilia in verba: faciamus homin...*

cu toată viața sa, asemenea Lui. Împreună cu existența sa, omul a primit de la Dumnezeu și chipul dumnezeiesc, iar asemănarea cu El se realizează prin practicarea virtuților evanghelice dătătoare de har, prin dobândirea darurilor Duhului Sfânt. Sfântul Ioan Damaschinul zice:

> Cuvintele το κατ᾽ εἰκόνα indică rațiunea și liberul arbitru, iar το καθ᾽ ὁμοίωσιν arată asemănarea cu Dumnezeu după virtute, atât cât este posibil[352].

Prin asemănarea cu Dumnezeu, Sfântul Ioan Gură de Aur înțelege conformarea omului cu Dumnezeu, cât este cu putință, cu ajutorul blândeții, al smereniei și al celorlalte virtuți[353]. La facere, omul a primit chipul lui Dumnezeu, şi poate dobândi asemănarea cu El exersându-se în imitarea Lui. Deoarece posibilitatea atingerii desăvârșirii a fost dată omului la început în chipul lui Dumnezeu, dar reușește realizarea asemănării prin faptele evanghelice[354]. În timp ce chipul lui Dumnezeu ne este dat ca realitate, asemănarea ne este dată ca posibilitate. Primul ne este dat, iar a doua ne este poruncită. De fapt, το καθ᾽ ὁμοίωσιν ca posibilitate, ca potențial [δυνάμει] este la fel ca și το κατ᾽ εικόνα, spune Sfântul Vasile cel Mare. Iar prin practicarea virtuților, prin facerea de bine, prin viața evanghelică, se atinge și asemănarea reală cu Dumnezeu[355]. Zidindu-l astfel pe om, Dumnezeu ne-a dat porunca pe care o putem îndeplini corect numai dacă asemănăm toată esența persoanei noastre, prin nevoințele evanghelice dătătoare de har,

---

[352] *De fid.* II, 12, PG 94, col. 920 B; *cf.* Clement Alexandrinul, *Strom.* II, 22; Sfântul Irineu, *Contra haer.* IV, 38, 4.

[353] *In Genes.*, hom. 10, 3.

[354] Origen, *De princip.* III, 6, 1; *cf.* Fericitul Augustin, *De Spirit. et anima*, c. 10.

[355] *De hominib. struct.*, c. 21; *cf.* Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Catech.* XIV, 10; Sfântul Grigorie Teologul, *Omilia* 39, 7; *Omilia* 45, 7.

cu chipul lui Dumnezeu care este în sufletul nostru. Sufletul este făcut după chipul lui Dumnezeu, pentru ca prin tânjire și prin cât mai puternica asemănare cu Dumnezeu să poată păzi noblețea sa[356]. Asemănarea omului cu Dumnezeu este cu atât mai reală cu cât își conformează viața după Dumnezeu, până când sufletul va deveni cu totul asemănător cu El[357].

4. Dumnezeu a făcut omul după chipul Său și i-a dat posibilitatea de a se asemăna cu El şi, prin aceasta a și stabilit scopul existenței umane. Omul, în esența tainică a ființei sale, poartă și scopul vieții sale, cel stabilit de Dumnezeu, și mijlocul pentru realizarea lui. Chipul lui Dumnezeu în om este o asemănare reală a chipului cu Arhetipul, iar asemănarea este scopul vieții omenești, după care el în toate trebuie să se asemene cu Dumnezeu, Arhetipul lui. Întregul Nou Testament poartă acest gând. Scopul existenței omului este asemănarea cu Dumnezeu a tuturor însușirilor ființei lui, ca să devină desăvârșit precum este El[358]. Să atingă îndumnezeirea [θέωσις] firii sale întregi prin împărtășirea cu firea dumnezeiască[359]. Asemănându-se treptat cu Dumnezeu, prin credință, dragoste, nădejde, rugăciune, post, blândețe, smerenie, prin iubirea de Dumnezeu și de semeni și prin celelalte virtuți, omul crește succesiv dintr-o fericire în alta mai mare, participă la ea cu toată ființa sa și de aceea Îl slăvește pe Dumnezeu, Făcătorul și Mântuitorul său. Prin urmare, asemănarea cu Dumnezeu ca scop al vieții umane înseamnă o neîncetată desăvârșire de sine cu și după Dumnezeu, slujirea Lui, slăvirea Lui și trăirea fericirilor în El. Crescând spre Dumnezeu și spre desăvârșirea Lui, cu ajutorul harului și al nevoințelor, în același timp, și cel mai grăitor, omul Îl slăvește pe Dumnezeu și simte dumnezeiasca

[356] Sfântul Grigorie Teologul, *Omilia* 6, 14, PG 35, col. 740 B.
[357] Sfântul Grigorie de Nyssa, *De anima et resurrect.*
[358] Mt. 5, 48; *cf.* 1 Pt. 1, 16.
[359] 2 Pt. 1, 4.

fericire ca esență a existenței sale. Omul negreșit își atinge scopul, cel stabilit de Dumnezeu, dacă toate faptele sufletului său, ale ființei sale, le săvârșește în numele și pentru slava lui Dumnezeu[360], dacă trăiește pentru Dumnezeu, așa precum se cuvine[361].

După bunătatea Sa, Dumnezeu l-a făcut pe om după chipul Său. Iar sufletul, fiind chipul bunătății și frumuseții dumnezeiești, are ca scop să se asemene cât mai mult cu Arhetipul său[362]. Sufletul este făcut cu chip dumnezeiesc pentru ca omul, cu toată ființa lui, să aspire la unirea cu Dumnezeu[363]. După învățăturile Sfântului Vasile cel Mare, însăși constituția trupului uman mărturisește despre aceasta:

> Constituția trupului tău este școala ta pentru scopul cu care ai fost făcut. Ești zidit drept ca să nu-ți târăști viața pe pământ, ci să privești spre cer și spre Dumnezeu, Care este acolo, și nu ca să alergi după plăcerile dobitocești, ci, corespunzător rațiunii care îți este dată, să trăiești o viață cerească[364].

Oamenii sunt făcuți ca, prin nevoințe bune, neobosit să aspire și să atingă scopul existenței lor, îndumnezeirea [θέωσις][365]. Dumnezeu a creat oamenii după chipul Său și prin Cuvântul Său le-a dat putere pentru a putea trăi o viață sfântă și, astfel, să participe la fericire[366]. Dumnezeu l-a făcut pe om după chipul Său, pentru ca, prin aspirația înnăscută către Dumnezeu, să crească treptat în desăvârșirea duhovnicească și

---

[360] *Cf.* 1 Cor. 6, 20; 10, 31; Mt. 5, 16.

[361] 1 Tes. 2, 12; Col. 1, 10.

[362] Sfântul Grigorie de Nyssa, *De hominis opific.*, c. 16, 10; c. 12, 10.

[363] Sfântul Grigorie Teologul, *Omilia* 45, 7, PG 36, col. 632 BC.

[364] *De homin. structura, Omilia* II.

[365] Sfântul Grigorie Teologul, *Omilia* 4, 124, PG 35, col. 664 C; *cf. Omilia* 7, 23; *Omilia* 14, 26; *Omilia* 20, 1.

[366] Sfântul Atanasie cel Mare, *De incarn. Verbi*, 3, PG 25, col. 101 B; *cf. ibidem*, 4 și 5.

cea morală și să atingă scopul final al existenței sale tainice, îndumnezeirea[367].

Numirea omului și relația sa cu natura văzută a fost stabilită de Domnul Dumnezeu în primele Sale cuvinte adresate primului cuplu omenesc: „Creșteți și vă înmulțiți și umpleți pământul și-l supuneți; și stăpâniți peste peștii mării, peste păsările cerului, peste toate animalele, peste toate vietățile ce se mișcă pe pământ"[368]. Aceasta înseamnă că oamenii sunt datori să stăpânească tot ceea ce este în lume în concordanță cu Dumnezeu. Să lumineze toată făptura cu sufletul lor cel cu chip dumnezeiesc, luminându-i calea spre Făcătorul Cel în Trei străluciri. S-o îndrume spre El, să fie un fel de reprezentant, păzitor și mijlocitor între făptură și Făcătorul ei. Iar toate acestea să le facă prin desăvârșirea personală și prin sporirea în creșterea cu Dumnezeu la măsura vârstei deplinătății lui Hristos[369]. Fericitul Teodoret spune:

> După ce Dumnezeu a făcut făptura cea văzută și cea nevăzută, la urmă l-a creat și pe om și l-a așezat să fie ca o icoană a Sa în mijlocul făpturilor vii și celor fără suflet, celor văzute și celor nevăzute. Ca ființele vii și fără suflet să-i fie de folos, ca un fel de dajdie, iar ființele nevăzute să aibă grijă de el și prin aceasta să mărturisească dragostea lor față de Hristos[370].

---

[367] Sfântul Ioan Damaschinul, *De fid.* II, 12, PG 94, col. 924 A; *cf.* Sfântul Irineu, *Contra haer.* IV, 38, 3.

[368] Fc. 1, 28.

[369] *Cf.* Col. 2, 19; Ef. 4, 13.

[370] *In. Genes. quaest.* 20; *cf.* Sfântul Grigorie de Nyssa, *De hominis opific.*, c. 2, 1-2.

Tema 4

Dumitru Staniloae, Teologia dogmatica ortodoxă, Ediția a IV-a, Ed. IBMBOR, București, 2010

pp. 35 - 43

Unirea ipostatică și iconomia Fiului lui Dumnezeu

Definirea dogmatică a Persoanei lui Iisus Hristos implică:

a. Formula dogmatică

b. Sensul Ipostasului și al firii

c. Enipostazierea firii omenești în Ipostasul preexistental Cuvântului

d. Deplina actualizare a firiiumane în Hristos

e. Realizarea maximală a unirii lui Dumnezeu și a omului în Iisus Hristos

f. Unitatea neconfundată a firilor în Hristos

g. Urmările uniriicelor două firi în Hristos pentru noi

a. **Formula dogmatică.** Sinoadele ecumenice au prins într-o formulare concisă înfățișarea evanghelică și vie a Persoanei divino-umane a lui Hristos.

Primul Sinod ecumenic de la Niceea și al II-lea de la Constantinopol, preluând mărturisirea de credință de la

Botez a Bisericii din Ierusalim, au stabilit textul ei definitiv referitor la Iisus Hristos, în forma Simbolului niceo-constantinopolitan care mărturiseşte despre El pe de o parte că e Fiul lui Dumnezeu, Unul-Născut, de o fiinţă cu Tatăl, născut înainte de veci; pe de alta, că S-a întrupat de la Duhul Sfânt şi din Maria Fecioară şi S-a făcut om.

Sinodul al IV-lea ecumenic dezvoltă această mărturisire despre Hristos, declarând că Iisus Hristos este "Unul şi Acelaşi Dumnezeu cu adevărat şi om cu adevărat, din suflet raţional şi trup, de o fiinţă cu Tatăl după dumnezeire şi de o fiinţă cu noi după omenitate; întru toate asemenea nouă afară de păcat; înainte de veci născut din Tatăl, după dumnezeire, iar în zilele de pe urmă din Fecioara Maria, Născătoare de Dumnezeu, după omenitate; cunoscut în două firi în chip neamestecat, neschimbat, neîmpărţit, nedespărţit, deosebirea firilor nefiind desfiinţată nicidecum din cauza unirii, ci păstrându-se mai degrabă însuşirea fiecărei firi şi concurgând într-o persoană şi într-un ipostas".

În esenţă se mărturiseşte deci că Fiul lui Dumnezeu, Cel dinainte de veci, S-a întrupat şi S-a făcut om din Fecioara Maria, Născătoarea de Dumnezeu, şi prin Întrupare s-a realizat uniunea ipostatică, sau unirea într-un ipostas a firii dumnezeieşti şi a celei omeneşti, adică o persoană în două firi, Persoana lui Iisus Hristos.

Dar e de remarcat că în definiţie se mărturiseşte cu insistenţă că Iisus Hristos a existat ca Fiul lui Dumnezeu, deci ca ipostas sau ca persoană dumnezeiască, dinainte de Întrupare. Căci Iisus Hristos, născut după omenitate din Fecioara Maria, e Unul şi Acelaşi cu Ipostasul dumnezeiesc născut din Tatăl dinainte de veci. Mărturisirea nu spune că Iisus Hristos ca persoană S-a constituit de-abia prin naşterea din Fecioara Maria, prin întâlnirea firii dumnezeieşti, care înainte de aceea n-ar fi fost persoană, cu firea omenească. Acest lucru l-a pus în relief explicit Leonţiu de Bizanţ, teologul epocii justiniene, între altele şi pentru a împrăştia îndoielile precalcedonienilor, care refuzau definiţia

de la Calcedon din închipuirea că prin afirmaţia că "cele două firi concurg într-o persoană şi într-un ipostas" nu se redă suficient unitatea lui Iisus Hristos ca persoană. Leonţiu de Bizanţ s-a folosit, pentru exprimarea faptului că Iisus Hristos e Acelaşi ca persoană cu Fiul lui Dumnezeu dinainte de întrupare, de termenul "enipostaziere". Ipostasul Cuvântului dumnezeiesc nu S-a unit cu un alt ipostas omenesc, ci Şi-a format prin întrupare o fire omenească, asumată şi încadrată în Ipostasul Său cel veşnic, iar prin aceasta S-a făcut şi Ipostasul firii omeneşti.

Prima concluzie ce rezultă de aici este că Însuşi Fiul lui Dumnezeu S-a unit la maximum cu umanitatea, sau a venit în maximă apropiere de noi.

Acum El nu mai rămâne ca persoană în alt plan decât persoanele umane; El nu Se mai mulţumeşte să-Şi facă simţită prezenţa şi eficienţa ca persoană susţinătoare a persoanei raţionale umane existente în mod deosebit de El, ca chip al Său, şi a raţiunilor lucrurilor, ca chipuri deosebite ale raţiunilor Sale, cum făcea înainte de Întrupare şi într-un mod mai accentuat şi mai vădit în Revelaţia Vechiului Testament.

El nu mai poartă un dialog cu persoanele umane, ca un partener din alt plan; realitatea Sa de persoană nu mai rămâne un fapt misterios în alt plan, sesizat printr-o experienţă excepţională numai de unele persoane umane, în baza unei Revelaţii speciale. Acum Persoana divină a Fiului lui Dumnezeu sau a Cuvântului intră în planul experienţei comune a celor care cred în El, ca o persoană din rândul persoanelor umane, care însă în acelaşi timp le dă putinţa de a o sesiza ca Persoană dumnezeiască. Înainte de Întrupare, cele două firi erau "despărţite", zice Nicolae Cabasila, "pentru că Dumnezeu era numai El şi firea omenească era numai ea"[30].

30. Nicolae Cabasila, *Despre viaţa în Hristos,* P.G. 150, col. 572 A.

Acum ştim sigur că Dumnezeu-Cuvântul e Persoană, sau o existenţă asemănătoare existenţei noastre personale, prin faptul că Se face şi Persoana firii omeneşti, fără să înceteze a fi Persoana firii dumnezeieşti. Prin aceasta garantează valoarea maximă a persoanelor omeneşti şi eternitatea lor. Dar aceasta arată în acelaşi timp că firea omenească a fost creată capabilă să primească pe Dumnezeu-Cuvântul ca ipostas.

b. **Sensul Ipostasului şi al firii.** E greu să înţelegem în ce constă în concret această capacitate. Calitatea omului de chip al lui Dumnezeu, sau de chip al Cuvântului lui Dumnezeu nu ne spune nici ea prea mult în concret. Pentru a ne lămuri în această privinţă, să vedem întâi ce este ipostasul. *Ipostasul sau persoana este starea de sine a unei firi spirituale, sau şi spirituale*[31]*; e una din unităţile unei astfel de firi, în strânsă corelaţie cu celelalte unităţi, iar în cazul persoanei umane, în relaţie şi cu Dumnezeu cel personal.* Ca atare persoana, care e modul de subzistenţă concretă a firii umane, e un centru unitar al tuturor actelor şi relaţiilor sale mereu noi faţă de alte persoane umane, dar şi al relaţiei cu Dumnezeu cel personal.

Persoana e un "cine" unitar, care este şi se ştie subiectul unei firi sau al unui fond complex de însuşiri din care poate scoate acte mereu noi şi în care suportă şi primeşte actele altor factori personali şi impersonali. *"Cine"*-le unitar al persoanei se conciliază cu complexitatea acestui fond de însuşiri pe care-l manifestă în acte proprii şi în care primeşte actele străine. Privită ca unitate, complexitatea e persoană; privită ca complexitate de însuşiri, e natură. Dar această complexitate de însuşiri nu poate fi văzută stând de sine. Ea subzistă într-un "cine" unitar, sau ca un "cine" unitar[32]. Dacă

31. Leonţiu de Bizanţ, *Adv. argumenta Severi,* P.G. 86, 2, col. 1945: "Ipostasul nu arată simplu, nici direct deplinătatea (firii), ci starea de sine (τὸ καθ' ἑαυτὸ); numai în al doilea rând deplinătatea".

32. *Idem.* "Însuşirile privite în raţiunea ipostasului fac pe fiecare ca un cine din multe (τινὰ ἀπὸ τινων ἕκαστον ποιεῖ); iar privite în raţiunea

firea nu poate exista real decât într-un sau ca un "cineva", într-o sau ca o persoană, realitatea supremă trebuie să aibă şi ea caracter personal. Numai în ea se contemplă firea. Realitatea este astfel ipostatică, personală, sau subzistă în ea. Unitatea acestui "cine", simultană cu complexitatea lui, o redă, în privinţa lui Hristos, Leonţiu de Bizanţ considerând pe de o parte ca ipostas al naturii umane pe acelaşi Dumnezeu Cuvântul care e şi ipostasul etern al firii Sale dumnezeieşti, pe de alta, numindu-L compus, ca unul ce întruneşte sau ipostaziază în sine cele două firi. E de menţionat că ipostasul nu trebuie înţeles ca o bază deosebită de firi, ci ca un mod de existenţă concretă care, unificându-le, le penetrează în toate ale lor prin caracterul ipostatic[33].

Nimic nu se opune însă, în principiu, ca un "cine" unitar suprem să cuprindă în sine o complexitate şi mai mare, mai mare ca a subiectului uman. Nimic nu se opune ca să se realizeze un cine care să cuprindă nu numai complexitatea de însuşiri a firii umane, în care se cuprind personalizate toate elementele din cosmos, ci şi ale firii dumnezeieşti, sau viceversa. Prin aceasta se realizează unitatea personală cea mai cuprinzătoare. Acesta este Iisus Hristos, Cuvântul lui Dumnezeu cel întrupat.

firii, nu fac să existe pe cineva, ci ceva din ceva". Idem, *Contra Nestor. et Eutych.*, P.G. 86, I, col. 1280 AB: "Firea ne arată raţiunea a ceea ce este, iar ipostasul şi raţiunea, a ceea ce e de sine. Firea ne arată raţiunea speciei (iar specia nu există în sine, ci în indivizi, *n.n.*); iar ipostasul indică pe cineva".

33. Leonţiu de Bizanţ, *Adversus Nestorianos,* libr. IV, P.G. 86, I, col. 1716 D: "Căci Ipostasul Lui, Care se înţelege ca fiind şi Dumnezeu-Cuvântul după fire, are un al doilea început, nemaifiind cugetat ca simplu şi de o singură fire între Persoanele dumnezeieşti, ci compus şi de două firi şi închinat ca al lui Hristos, sau ca al Cuvântului întrupat omeneşte". Iar Sfântul Maxim spune şi el că Ipostasul lui Hristos e "compus", ceea ce nu-L împiedică să fie unul: "Şi pentru noi, fiind simplu şi netrupesc, S-a făcut din iconomie compus după ipostas şi întrupat" (*Epist. 14,* P.G. 91, col. 589 C).

Fiecare om e şi ipostas sau subiect, şi natură; e subiect, ca natură subzistentă, ca centru subzistent al actelor şi reacţiilor sale, ca fond ce-şi actualizează potenţele lui; şi e natură, ca instrument sau fond pus în valoare de aspectul ei de subiect, sau de faptul că subzistă real ca ipostas. În fiecare om există şi ipostasul şi natura, sau şi calitatea de subiect şi cea de fond şi de instrument, fără ca ipostasul să fie un adaos din afară, ci forma necesară a naturii îndată ce ea există în mod real. În propoziţiile "eu mă încălzesc", "eu cuget" exprim atât calitatea mea de subiect care simte sau cugetă, cât şi calitatea mea de fond sau izvor de simţire sau cugetare. Una fără alta nu se poate, odată ce exist. Natura umană nu poate exista concret niciodată numai ca natură, ca fond, ca "obiect", fără să aibă şi calitatea de subiect, şi nici subiectul, fără natură.

c. **Enipostazierea firii omeneşti în Ipostasul preexistent al Cuvântului.** În Iisus Hristos însă, natura umană a primit existenţa concretă nu ca un centru propriu, ci într-un centru preexistent, în unitatea Ipostasului divin al Logosului.

De o subzistenţă autonomă a naturii omeneşti în cadrul unităţii superioare şi mai largi în care a luat existenţă, nu poate fi vorba. În acest caz s-ar afirma ca un ipostas deosebit. De o ţinere a ei în stare de pur obiect iarăşi nu poate fi vorba, căci natura umană nu poate exista real ca atare, adică nu există neipostaziată şi deci nepersonalizată, sau nesubiectivată, lipsită de caracterul de subiect. Pe lângă aceea, Iisus Hristos n-ar fi, în acest caz, şi "om deplin". Modalitatea de subiect, sau valenţa de subiect a naturii umane, nu se mai realizează însă, în cazul lui Iisus Hristos, ca o modalitate de sine, ca o subzistenţă autonomă, ci se împlineşte în întregul ipostatic divino-uman, din care face parte. Însuşirile de spontaneitate şi de înregistrare conştientă a actelor din afară, însuşiri ce se cuprind virtual în natura umană, nu se mai activează de ea în izolare, ci se activează

de întregul divino-uman care o include şi pe ea. Subiectul dumnezeiesc devine şi subiect omenesc[34].

Aceasta înseamnă nu numai că natura umană şi-a găsit în Dumnezeu-Cuvântul subzistenţa ca umanitate generală, ci şi că a primit în Cuvântul şi împreună cu El modalitatea personală umană deosebită de alte persoane umane. Căci aşa cum Fiul lui Dumnezeu e o persoană deosebită de celelalte Persoane dumnezeieşti în dumnezeirea Sa, tot aşa imprimă şi umanităţii asumate pe de o parte calitatea de Fiu al lui Dumnezeu, pe de alta, calitatea de ipostaziată sau personalizată deosebit de celelalte persoane umane. Numai aşa Fiul lui Dumnezeu a valorificat prin Întrupare nu numai omul în general, ci oamenii ca persoane deosebite. Desigur natura umană fiind personalizată în Dumnezeu-Cuvântul şi purtând în cazul lui Hristos întipărirea Ipostasului sau Persoanei lui Dumnezeu-Cuvântul, are o deschidere, o comprehensibilitate, cum nu au ceilalţi oameni. Aşa cum firea dumnezeiască nu poate exista în concret decât în persoane deosebite, aşa şi firea omenească asumată în Ipostasul Cuvântului primeşte caracterele personale deosebite de ale celorlalte persoane umane, formând în acelaşi timp o persoană unică cu Cuvântul.

Prin faptul că aspectul de spontaneitate al firii omeneşti a lui Iisus Hristos se activează prin aspectul ipostatic al Logosului, lui Iisus Hristos nu I-a lipsit nimic ca să fie şi om

34. *Ibidem,* libr. VI, P.G. 86, I, col. 1748: "Căci asumând trupul în ipostasul propriu, l-a personalizat (ἐπροσωποποίησεν). Căci nu sunt în firea Cuvântului raţiunile firii trupului. Dumnezeirea, pe lângă că îşi are impropriate în ipostas însuşirile dumnezeieşti, îşi însuşeşte într-un anumit mod şi însuşirile naturale ale trupului. Una din firi a îndumnezeit ca fire dumnezeiască, iar alta a fost îndumnezeită, fiind pasibilă de îndumnezeire. Una a fost înălţată, una n-a fost. Şi una a dat ale Sale, iar alta a primit darurile naturale. Unitatea personală nu vatămă întru nimic deosebirea firilor". Chiar faptul că una dă şi alta primeşte arată că cele două părţi sunt personalizate ca o unică persoană, dar şi deosebite.

deplin. Dar acest om deplin nu coincide cu calitatea Lui de Dumnezeu deplin. Natura omenească şi-a avut în Hristos toată actualizarea ipostatică sau personală pe care o are când există real ca subiect propriu în ceilalţi oameni, dar nu ca o actualizare autonomă, şi nici într-o confundare a firii umane ipostaziate sau personalizate cu firea dumnezeiască.

Deosebirea lui Iisus ca om, de ceilalţi oameni, stă în faptul că El ca om este nu un centru autonom de acte şi reacţii, ci centrul omenesc al acestora este în acelaşi timp şi centrul dumnezeiesc al lor şi al actelor Sale dumnezeieşti. Toată natura omenească a Sa s-a centrat prin aceasta nu în afară de Dumnezeu, ci în Dumnezeu-Cuvântul.

Între oameni a păşit un om care nu mai e centrat în el însuşi, ci în Dumnezeu, e identic ca persoană cu Dumnezeu. Relaţiile celorlalţi oameni cu acest semen al lor nu sunt relaţii trăite în afară de Dumnezeu, ci relaţii cu Dumnezeu Însuşi. Întrucât acest centru ipostatic are o putere de atracţie spre Dumnezeu şi de iradiere a binelui, care depăşeşte toate centrele pur omeneşti, el este centrul nostru. În mijlocul creaţiei s-a plasat pentru eternitate un centru personal omenesc, care e în acelaşi timp dumnezeiesc.

Iisus Hristos are calitatea unui astfel de om central prin faptul că acum potenţele naturii umane nu mai sunt activate de un ipostas uman, ci de Ipostasul dumnezeiesc, Care îmbrăţişează cu iubirea Sa nesfârşită pe toţi şi toate. Ca atare, nu mai e pericol ca potenţele naturii umane să fie activate acum într-un mod individualist, contrar altor oameni, cum nu mai e pericol să fie activate contrar lui Dumnezeu. Hristos activează ceea ce e propriu naturii umane la adăpostul oricărui pericol de activare a acestor posibilităţi prin hotărâri şi fapte defavorabile altor oameni şi contrare lui Dumnezeu. Întrucât această activare a naturii umane conforme cu voia lui Dumnezeu, Creatorul ei, şi în acord cu ceilalţi oameni, e cea mai proprie activare a firii umane, în

Iisus Hristos firea noastră întrupată şi-a regăsit adevărata ei activare. Natura în generalitatea ei este a tuturor şi în ea sunt incluse tendinţele favorabile tuturor, tendinţele reciproc convergente. Aceasta nu înseamnă, cum am spus, că Hristos nu o ipostaziază imprimându-i caractere personale deosebite de ale celorlalte persoane. Dar Hristos ca Ipostas divin actualizează tendinţele firii umane favorabile nouă prin faptul că, fiind în Ipostas divin, firea umană a Lui nu e periclitată să fie strâmtorată în manifestările ei de un ipostas uman autonom, care să o poată activa în sens individualist.

Vladimir Lossky, Teologia mistică a Bisericii de Răsărit, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1993
pp.165 - 184

Examinînd elementele de Teologie care servesc drept temelie pentru dogma unirii cu Dumnezeu în tradiţia Bisericii de Răsărit, am trasat liniile generale ale învăţăturii despre Fiinţa necreată şi fiinţa creată, despre Dumnezeu şi făptură, cei doi termeni ai acestei uniri. Am ajuns pînă la limitele cele din urmă ale fiinţei create, pînă la tărîmurile cele mai îndepărtate de Dumnezeu, despărţite de El nu numai prin fire, ca fiinţă creată, ci şi prin voinţa care dă naştere unui nou chip de a fi, cel al păcatului. Căci, după Sfîntul Grigore de Nyssa, păcatul este o născocire a voinţei create. Depărtarea fără de sfîrşit dintre creat şi necreat, această despărţire firească între om şi Dumnezeu, care se cădea totuşi să fie depăşită prin îndumnezeire, ajunge prăpastie de netrecut pentru om după ce s-a hotărît pentru o nouă stare, vecină cu nefiinţa, stare a păcatului şi a morţii. Pentru a ajunge la unirea cu Dumnezeu, unire la care este chemată făptura, va trebui acum să trecem o întreită stavilă: a morţii, a păcatului şi a firii.

Calea către îndumnezeire, care este propusă primului om, nu va fi, deci, cu putinţă înainte ca firea omenească să biruie păcatul şi moartea. De acum înainte, această cale a unirii se va prezenta de azi înainte omenirii căzute, sub înfăţişarea **mîntuirii**. Acest termen negativ arată înlăturarea unei piedici: eşti mîntuit (salvat) din ceva - din moarte, din păcat, care este rădăcina sa. Planul dumnezeiesc n-a fost îndeplinit de Adam; în locul liniei drepte, a suişului spre Dumnezeu, voinţa primului om a trasat o cale potrivnică firii, ajungînd la moarte. Numai Dumnezeu poate da oamenilor putinţa îndumnezeirii,

slobozindu-i în acelaşi timp din moarte şi din robia păcatului. Ceea ce omul trebuia să atingă ridicîndu-se către Dumnezeu, realizează Dumnezeu coborînd El spre om. Iată de ce întreita stavilă ce ne desparte de Dumnezeu - moarte, păcat, fire - cu neputinţă de trecut pentru oameni, va fi străbătută de Dumnezeu în ordinea inversă, începînd prin **unirea firilor despărţite**, sfîrşind prin **biruinţa asupra morţii**. Nicolae Cabasila, teolog bizantin din veacul al XIV-lea, spune în această privinţă: "Oamenilor despărţiţi de Dumnezeu printr-o întreită stavilă - firea, păcatul şi moartea - Domnul le-a dat să-L aibă din plin şi să se unească numaidecît cu El, prin faptul că El a înlăturat una cîte una orice piedică: pe cea a firii prin întruparea Sa; pe cea a păcatului prin moartea Sa; pe a morţii prin învierea Sa". Iată pentru ce scria Sfîntul Pavel: "cel din urmă duşman care va fi nimicit este moartea" (I Cor.13. 12)[1].

Pentru Sfîntul Maxim Mărturisitorul întruparea (σάρκωσις) şi îndumnezeirea (θέωσις) corespund una alteia, se implică una pe alta. Dumnezeu coboară în lume, se face om şi omul se ridică spre plinătatea dumnezeiască, se face dumnezeu, fiindcă **această unire a celor două firi, dumnezeiască şi omenească, a fost hotărîtă în Sfatul veşnic al lui Dumnezeu, fiindcă unirea este scopul ultim pentru care lumea a fost făcută din neant**[2]. S-ar putea presupune, împreună cu cîţiva critici moderni, că Sfîntul Maxim mărturisea o învăţătură asemănătoare cu cea a lui Duns Scot: dacă păcatul originar nu ar fi avut loc, Hristos s-ar fi întrupat totuşi pentru a reuni în El fiinţa creată şi firea dumnezeiască. Totuşi, după cum am văzut cînd am examinat învăţătura Sfîntului Maxim Mărturisitorul despre creaţie, lui Adam[3] i se dăduse scopul de a aduna în fiinţa sa sferele felurite ale cosmosului, pentru a le dărui îndumnezeirea ajungînd la unirea cu Dumnezeu. Dacă aceste uniri sau "sinteze" succesive care depăşesc despărţirile fireşti sînt realizate totuşi pînă la urmă de Hristos, este pentru că Adam nu a dat ascultare

chemării sale. Hristos le realizează una după alta, potrivit rînduielii care a fost dată primului Adam.

Născîndu-Se din Fecioară, El desfiinţează prin naşterea Sa despărţirea naturii umane în bărbăţi şi femei. El uneşte din nou pe Cruce, Raiul, lăcaşul primilor oameni înainte de păcat, cu realitatea pămîntească unde locuiesc urmaşii căzuţi ai primului Adam; într-adevăr, El spune tîlharului celui bun: "chiar astăzi vei fi cu Mine în Rai", şi totuşi El nu încetează să vorbească cu ucenicii în vremea şederii Sale pe pămînt după Înviere. La Înălţare El a unit din nou mai întîi pămîntul şi sferele cereşti, cerul văzut. Apoi pătrunde în empireu, străbate ierarhiile îngereşti şi reuneşte cerul duhovnicesc, lumea inteligibilă cu lumea sensibilă. În sfîrşit, El prezintă Tatălui totalitatea universului reunită în El, ca un nou Adam cosmic, unind creatul cu necreatul[4]. În această înţelegere a lui Hristos, Adam cel nou, **Unificator şi sfinţitor al fiinţei create**, răscumpărarea se înfăţişează ca unul dintre momentele lucrării Sale, moment condiţionat de păcat şi de realitatea istorică a lumii căzute, în care a avut loc întruparea. Cît despre întrebarea scotistă, dacă Logosul ar fi trebuit să se întrupeze independent de **felix culpa**, Sfîntul Maxim nici nu ridică măcar această problemă[5], mai puţin soteriologic ca teolog, mai metafizician poate decît ceilalţi Părinţi, cu toate acestea, el nu se îndepărtează de orientarea realistă şi practică a gîndirii lor; cazurile ireale nu există pentru el. **Dumnezeu prevăzuse căderea lui Adam şi Fiul lui Dumnezeu a fost Mielul jertfit înainte de veci**, în voinţa preexistentă a Treimii. De aceea nu se poate înţelege nimic în afară de Crucea lui Hristos. "Taina întrupării Cuvîntului - spune Sfîntul Maxim - cuprinde în Sine sensul tuturor simbolurilor şi enigmelor Scripturii, ca şi sensul ascuns al întregii creaţii sensibile şi inteligibile. Dar cel care cunoaşte taina Crucii şi a Mormîntului, cunoaşte şi raţiunile fiinţiale ale tuturor lucrurilor. În sfîrşit, cel care pătrunde încă şi mai departe şi

este iniţiat în taina Învierii, învaţă scopul pentru care Dumnezeu a creat toate la început"[6].

Lucrarea lui Hristos este o "iconomie a tainei ascunse din veci în Dumnezeu" (Efes 3. 9), cum spune Sfîntul Pavel, o "hotărîre din veci care s-a împlinit în Iisus Hristos". Totuşi, nu există necesitate naturală în Întruparea* şi patima Sa. "Aceasta nu este o lucrare a firii, ci un fel de condescendenţă iconomică", după Sfîntul Ioan Damaschinul[7], lucrarea voinţei, taina iubirii dumnezeieşti. Noi am văzut (cap. V) că "determinările", "ideile", pentru Părinţii greci nu aparţin fiinţei, ci voinţei comune a Treimii. Pentru aceasta întruparea Fiului, care este o manifestare a iubirii ("atît a iubit Dumnezeu lumea, încît a dat pe singurul Său Fiu", Ioan 3. 16), nu aduce nici o schimbare, nici o realitate nouă în fiinţa interioară a Treimii. Dacă "Cuvîntul trup S-a făcut" - ὁ Λόγος σαρξ ἐγένετο - această "devenire" nu ştirbeşte cu nimic firea dumnezeiască. "Cuvîntul rămînînd ceea ce era, se face ceea ce nu era", după cuvîntul Sfîntului Teofil al Bulgariei (veacul al XII-lea)[8]. Dionisie Pseudo-Areopagitul dă Întrupării şi chiar naturii umane a Fiului numele de **philanthropia** [9] (iubire de oameni), denumire ce evidenţiază **providenţa**. Or, providenţa desemnează hotărîrile voinţei dumnezeieşti în raport cu libertatea umană, hotărîri întemeiate pe prevederea actelor libere ale fiinţei create. Este o voinţă totdeauna mîntuitoare care ştie să creeze un mai mare folos pentru oameni în toate

*Aşa cum am precizat mai sus, noţiunea de "Întrupare" nu exprimă întreaga iconomie a Fiului. Este un termen care s-a încetăţenit, din nefericire, în limbajul de specialitate. Îl folosim şi noi, cu precizarea că Fiul lui Dumnezeu nu a asumat numai trup ci omul întreg - trup şi suflet -, astfel teologia ortodoxă ar fi, şi ea, suspectă de nestorianism. Prin "Întrupare" înţelegem"În-omenire", faptul că Fiul lui Dumnezeu S-a făcut şi Om adevărat.

schimbările grele ale rătăcirii lor, cu condiţia ca omul să ştie să recunoască voinţa lui Dumnezeu. Se poate spune cu o oarecare lipsă de exactitate scuzabilă că Dumnezeu face în providenţa Sa un act de condescendenţă faţă de libertatea oamenilor, El acţionează în funcţie de această libertate, coordonează acţiunile Sale cu actele fiinţelor create, ca îndeplinindu-Şi voinţa să conducă universul căzut fără să constrîngă libertatea făpturilor. Aşadar, taina ascunsă înainte de toţi vecii în Dumnezeu şi arătată îngerilor prin Biserică, (Efes. 3. 9-10), această predestinare imuabilă şi veşnică a Întrupării, are în acelaşi timp, un anumit caracter de contingenţă; aproape s-ar putea spune că ea este ocazională, dacă această expresie n-ar implica ideea de ceva neprevăzut.

Dumnezeu "coboară" în lume, neîncetat prin actele Providenţei Sale, prin iconomia Sa care înseamnă, literar vorbind "construire" sau "administrare a unei case". La "plinirea vremii" Înţelepciunea lui Dumnezeu ce lucrează în lume ca putere, energie, providenţă va intra în mersul istoriei ca persoană. Înţelepciunea ipostatică a Tatălui "îşi va zidi casă" - natura umană asumată din trupul Prea Sfintei Fecioare Maria. Aşa tălmăceşte Sfîntul Filotei de Constantinopol (veacul al XIV-lea) textul "Pildelor" (Pild. 9. 1): "**Sapientia aedificavit sibi domum**"[10].

"Numele de Maică a lui Dumnezeu (θεοτόκος) cuprinde toată istoria iconomiei dumnezeieşti în lume", după Sfîntul Ioan Damaschinul[11]. "Ne putem întreba - spune Sfîntul Dimitrie al Rostovului (veacul al XVII-lea) - pentru ce Cuvîntul lui Dumnezeu întîrzie să coboare pe pămînt şi să se întrupeze pentru mîntuirea omenirii căzute? Dar înainte de jumătatea celui de al VI-lea mileniu de la păcatul lui Adam, nu se găsi pe pămînt o fecioară curată nu numai cu trupul dar şi cu sufletul. Nu a fost decît o singură asemenea făptură, unică prin curăţenia ei duhovnicească şi trupească, ce a fost vrednică să se facă Biserică şi Templu al Duhului Sfînt"[12]. Toată

perioada Vechiului Testament cu alegerile sale ce au urmat una după alta, alegerea lui Noe, alegerea neamului lui Avraam, alegerea poporului Israel, alegerea seminţiei lui Iuda, alegerea casei lui David, legea care apără curăţia poporului lui Dumnezeu, binecuvîntările urmaşilor aleşi, toată această istorie sfîntă apare ca un proces providenţial şi mesianic, ca o pregătire a trupului lui Hristos, a Bisericii, mediul unirii cu Dumnezeu şi înainte de toate ca o pregătire a Celei care trebuia să dea cu împrumut firea sa umană ca să se poată săvîrşi taina Întrupării.

Dogma Imaculatei Concepţii* este străină de tradiţia răsăriteană, care nu vrea să despartă pe Sfînta Fecioară de urmaşii lui Adam asupra cărora apasă greşeala protopărinţilor. Cu toate acestea, păcatul ca forţă lucrătoare în natură, păcatul ca necurăţie nu putea să aibă loc în ea. Sfîntul Grigore Palama, în omilia sa la **Intrarea în biserică**, explică această sfinţenie a Fecioarei prin curăţirile succesive ce au avut loc în firea strămoşilor săi ca şi în propria sa fire începînd din clipa zămislirii sale[13]. Ea era Sfîntă nu datorită unui privilegiu, unei scutiri de la soarta comună a întregii omeniri, ci pentru că a fost păzită curată de orice întinare cu păcatul, ceea ce nu înlătura libertatea sa. Dimpotrivă, era vorba mai ales de această libertate, de acest răspuns omenesc dat voinţei lui Dumnezeu. Nicolae Cabasila exprimă această idee în omilia sa la **Buna vestire**: "Întruparea, spune el, a fost nu numai lucrarea Tatălui, a Puterii Sale şi a Duhului Său, ci şi Lucrarea voinţei şi a credinţei Fecioarei. Fără consimţămîntul

*Dogmă romano-catolică, potrivit căreia Maica Domnului a fost zămislită fără de păcat, neacceptată de Biserica Ortodoxă, pentru că, altfel, Maica Domnului ar fi exclusă de la opera de răscumpărare împlinită pentru toată natura umană (din care şi Maica Domnului făcea parte) în şi prin Fiul lui Dumnezeu.

Celei Neprihănite, fără ajutorul credinţei, acest plan ar fi fost tot atît de nerealizabil ca şi lipsa de intervenţie a Celor trei persoane dumnezeieşti. Numai după ce a învăţat-o şi convins-o, Dumnezeu o ia ca Mamă şi-i ia cu împrumut trupul pe care Ea binevoieşte să i-L împrumute. După cum El se întrupa în mod liber, tot aşa, voia ca şi Maica Sa să-L nască în chip liber şi de bunăvoie"[14]. În persoana Fecioarei omenirea şi-a dat consimţămîntul ca Logosul să se facă trup şi să locuiască între oameni, căci potrivit maximei patristice, "dacă voinţa lui Dumnezeu a fost singură la crearea omului, ea nu-l poate mîntui fără conlucrarea voinţei omeneşti". Tragedia libertăţii se dezleagă prin cuvintele **ecce ancilla Domini**.

După Sfîntul Ioan Damaschinul, care rezumă învăţăturile Părinţilor, Întruparea s-a săvîrşit prin lucrarea Sfîntului Duh, care a făcut pe Fecioară vrednică să primească într-însa dumnezeirea Cuvîntului Însuşi, care formă din trupul fecioresc pîrga naturii umane pe care a asumat-o[15]. Astfel, într-unul şi acelaşi act, Cuvîntul luă asupră-Şi firea omenească, îi dădu fiinţă, o îndumnezei. Natura umană asumată, împropriată de persoana Fiului, primeşte fiinţa Sa în ipostasul dumnezeiesc: ea n-a existat înainte ca fire distinctă, n-a intrat în unire cu Dumnezeu, ci de la început apare ca fire omenească a Cuvîntului. Această fire umană, după Sfîntul Maxim, avea calitatea de a fi nemuritoare şi nestricăcioasă precum era firea lui Adam înainte de păcat, dar Hristos a supus-o de bunăvoie la condiţia firii noastre căzute[16].

Nu numai firea omenească, ci şi ceea ce era potrivnic firii, urmările păcatului, au fost luate asupra Sa de Hristos, Care totuşi rămîne în afara păcatului originar, datorită naşterii Sale din Fecioară. El îmbrăţişă, deci, toată realitatea omenească aşa cum era ea după căderе, în afară de păcat: o fire individuală ce poate trece prin suferinţă şi moarte. Cuvîntul a coborît astfel pînă la ultimele limite ale firii stricate de păcat, pînă în moarte şi în iad. Dumnezeu desăvîrşit, El S-a făcut nu

numai "om desăvîrşit", dar a luat asupra Lui şi toate lipsurile, toate limitările ce vin din păcat. "Ne mirăm - zice Sfîntul Maxim - văzînd cum mărginitul şi nemărginitul - realităţi ce se resping una pe cealaltă şi nu se pot amesteca - se găsesc unite în El şi se arată în mod reciproc una într-alta. Căci nemărginitul se mărgineşte într-un chip de negrăit, în timp ce mărginitul se extinde pînă la măsura nemărginitului"[17].

Gîndirea elenistă nu putea îngădui unirea a două principii desăvîrşite (δύο τέλεια ἓν γενέσθαι οὐ δυναται) "două realităţi desăvîrşite nu pot să fie una". Lupta pentru dogma hristologică a ţinut aproape patru veacuri înainte de biruinţa "nebuniei creştine" asupra înţelepciunii greceşti. Ca şi din dogma treimică, aici este vorba despre deosebirea dintre fire (φύσις) şi **ipostas**. Dar în Treime este o singură fire în trei ipostasuri, în Hristos - două firi deosebite într-un singur ipostas. Ipostasul Lui cuprinde şi o fire şi pe cealaltă; El rămîne una, devenind totuşi cealaltă: "Cuvîntul s-a făcut trup", dar dumnezeirea nu s-a făcut omenire, nici omenirea nu s-a transformat în dumnezeire. Acesta este înţelesul dogmei hristologice, formulată de către Sinodul din Calcedon. "Potrivit tradiţiei Părinţilor, proclamăm cu toţii că trebuie să mărturisim un singur şi acelaşi Fiu, Domnul nostru Iisus Hristos, desăvîrşit în fiinţa divină şi desăvîrşit în firea umană, Dumnezeu adevărat şi om adevărat, alcătuit dintr-un suflet raţional şi dintr-un trup, acelaşi fiind de aceeaşi fiinţă cu Tatăl, după dumnezeire şi de aceeaşi fiinţă cu noi după omenire, întru toate asemenea nouă afară de păcat, născut din Tatăl mai înainte de toţi vecii după dumnezeire, iar după omenire născut în această din urmă vreme din Fecioara Maria, Maica lui Dumnezeu, pentru noi şi pentru mîntuirea noastră. Unul şi acelaşi Hristos, Fiu, Domn, Unul născut Care Se face cunoscut în două firi fără amestecare, fără schimbare, în chip neîmpărţit şi nedespărţit, în aşa fel încît unirea nu distruge deosebirea celor două firi ci dimpotrivă, însuşirile

fiecărei firi nu rămîn din această pricină decît mai statornice cînd se găsesc unite într-o singură persoană sau ipostas, Care nu se desparte nici nu se împarte în două Persoane, fiind aceeaşi şi singura Persoană a Fiului, Unul născut, Dumnezeu şi Cuvîntul, Domnul Iisus Hristos"[18]. Ceea ce surprinde în această formulă este caracterul Său apofatic; într-adevăr, unirea celor două firi este exprimată prin patru adverbe negative: ἀσυγχύτως (neamestecat), ἀτρέπτως (neschimbat), ἀδιαιρέτως (neîmpărţit), ἀχωρίστως (nedespărţit). Noi cunoaştem realitatea unirii celor două firi într-o singură persoană, dar "cum", al acestei uniri rămîne pentru noi o taină întemeiată pe distincţia - identitate de neînţeles a firii şi a persoanei. Hristos, persoană dumnezeiască, va avea, aşadar, în El două principii deosebite şi unite în acelaşi timp. Se va putea spune deopotrivă că Fiul lui Dumnezeu a pătimit, a murit pe cruce, dar cu ceea ce putea pătimi şi muri, adică cu firea Sa umană. Deopotrivă, vom putea spune că născîndu-Se ca un prunc în ieslea din Bethleem, fiind spînzurat pe cruce sau odihnindu-Se în groapă, El n-a încetat să domnească prin atotputernicia Sa peste lumea creată, în virtutea dumnezeirii Sale, care nu suferă nici o schimbare.

După cum am spus de mai multe ori, desăvîrşirea persoanei stă în renunţare. Dat fiind că este distinctă de fire, în calitatea ei de a fi ea însăşi, persoana se exprimă în renunţarea la existenţa pentru sine. Aceasta înseamnă deşertarea persoanei Fiului, kenoza dumnezeiască. "Toată taina iconomiei - zice Sfîntul Ciril al Alexandriei - stă în deşertarea şi micşorarea Fiului lui Dumnezeu"[19]. Este renunţarea la voinţa Sa proprie pentru a îndeplini voinţa Tatălui fiindu-I ascultător pînă la moarte, pînă la cruce. De altfel, această lepădare a voinţei proprii nu este o determinare, un act, ci ca să spunem aşa, fiinţa însăşi a persoanelor Treimii neavînd decît o singură voinţă proprie firii comune. Voinţa dumnezeiască în Hristos era, aşadar, voinţa comună a celor trei: voinţa Tatălui - izvor

de voinţă, voinţa Fiului - ascultare, voinţa Sfîntului Duh - împlinire. "Căci Fiul - zice Sfîntul Chiril al Alexandriei - nu poate face ceva . pe care să nu-l poată face şi Tatăl. Într-adevăr, avînd aceeaşi fiinţă cu El, este legat ca să spunem aşa, prin anumite legi fizice de posedarea aceleiaşi voinţe şi aceleiaşi puteri. De altminteri, Tatăl arată Fiului ceea ce El Însuşi face, nu prezentîndu-I lucrările Sale scrise pe table, nu învăţîndu-L ceea ce El nu ştie (Fiul ştie toate întrucît este Dumnezeu), ci oglindindu-Se pe Sine întreg în firea Celui născut şi arătînd în Acesta tot ceea ce-I este propriu şi firesc, în aşa fel încît Fiul să cunoască după ceea ce El însuşi este, tot ceea ce este Cel care L-a născut"[20]. De aceea, "cel ce a văzut pe Fiul a văzut pe Tatăl". Kenoza (κένωσις) este modul de a fi al persoanei dumnezeieşti trimisă în lume, persoană în Care se îndeplineşte voinţa comună a Treimii al cărui izvor este Tatăl. Cuvintele lui Hristos - "Tatăl este mai mare decît Mine" sînt o expresie a acestei renunţări kenotice la voinţa Sa proprie. Aceste cuvinte vor să spună că lucrarea săvîrşită pe pămînt de Fiul întrupat este lucrarea Sfintei Treimi, de care nu poate fi despărţit Hristos Care are aceeaşi fiinţă, aceeaşi voinţă cu Tatăl şi cu Sfîntul Duh. Astfel, deşertarea însăşi nu va face decît să arate mai mult dumnezeirea Fiului tuturor celor care ştiu să recunoască măreţia în micşorare, bogăţia în lipsă, libertatea în ascultare. Căci trebuie să avem ochii credinţei pentru a recunoaşte persoana - nu numai persoana dumnezeiască ci orice persoană omenească făcută după chipul lui Dumnezeu.

Cele două firi ale lui Hristos vor rămîne deosebite, neamestecate una cu alta. Totuşi, unite în mod ipostatic, fără să se transforme una în cealaltă, ele vor intra într-o oarecare întrepătrundere (περιχωρησις εἰς ἀλλήλας) după Sfîntul Maxim, care reproduce aici, în cadrul dogmei hristologice, concepţia răsăriteană referitoare la energii - **purcederi** - din fiinţa lui Dumnezeu[21]. Această perihoreză este, după Sfîntul

Ioan Damaschinul, mai degrabă unilaterală: ea vine din partea dumnezeirii şi nu din partea naturii umane[22]. Totuşi, dumnezeirea odată pătrunzînd natura umană asumată, îi dă acesteia o negrăită putere de pătrundere în dumnezeire. "Cinstind pe împăratul şi Dumnezeul meu, cinstesc în acelaşi timp purpura trupului Său - zice Damaschinul - **nu** ca pe un veşmînt sau ca pe o a patra persoană ci ca pe un trup unit cu Dumnezeu ce rămîne fără shimbare, ca şi dumnezeirea care L-a uns. Căci firea trupească, n-a devenit dumnezeire, ci aşa cum Cuvîntul nu s-a schimbat, ci a rămas ceea ce era făcîndu-se trup, tot aşa trupul s-a făcut Cuvînt fără a fi pierdut ceea ce avea, făcîndu-se una cu Logosul după ipostas"[23]. Natura omenească a lui Hristos este o fire îndumnezeită, pătrunsă de energiile dumnezeieşti încă din clipa Întrupării. Sfîntul Maxim aplică aici comparaţia cu fierul pătruns de foc, făcîndu-se foc, rămînînd totuşi fier prin fire - exemplu prin care Părinţii greci exprimau de obicei starea unei firi îndumnezeite. În fiecare act al lui Hristos se pot vedea două lucrări distincte, căci Hristos lucrează potrivit celor două firi ale Sale, prin cele două firi - cum sabia înroşită de foc taie şi arde în acelaşi timp: taie în calitate de fier şi arde în calitate de foc[24]. Fiecare natură lucrează potrivit proprietăţilor sale: mîna omenească ridică pe tînăra fată, dumnezeirea o învie; picioarele omeneşti merg pe deasupra apelor pentru că le întăreşte dumnezeirea. "Nu firea omenească îl învie pe Lazăr, nu puterea dumnezeiască varsă lacrimi înaintea mormîntului său", zice Sfîntul Ioan Damaschinul[25].

Cele două voinţe proprii celor două firi sînt deosebite, dar Cel Care voieşte este unul, deşi El voieşte potrivit fiecăreia din cele două firi. Unul este, de asemenea, obiectul voinţei, căci cele două voinţe sînt unite, voinţa omenească fiind supusă în mod liber voinţei dumnezeieşti. Totuşi, această libertate nu este liberul nostru arbitru (γνώμη), facultatea de alegere ce revine persoanei. Într-adevăr, Persoana dumne-

zeiască a Cuvîntului nu avea nevoie să aleagă, să se hotărască chibzuind. Alegerea este o mărginire proprie libertăţii noastre slăbite: Dacă firea umană a lui Hristos ar putea voi ca om, Persoana Sa dumnezeiască nu ar alege, Ea nu ar exercita ca persoanele umane liberul arbitru[26]. Voinţa dumnezeiască, după Sfîntul Ioan Damaschinul, îngăduia voinţei omeneşti să voiască, să arate din plin ceea ce-i este propriu firii umane[27]. Ea mergea de fiecare dată înaintea voinţei omeneşti, încît firea umană al lui Hristos voia "dumnezeieşte" (θεικῶς), în acord cu dumnezeirea care o lăsa să înflorească. Astfel, trupul Său simţea foamea şi setea, sufletul Său iubea, se întrista, (la moartea lui Lazăr), se indigna, Duhul Său alerga la rugăciune care este hrana oricărui duh creat. Cele două voinţe fireşti nu puteau intra în conflict în persoana Dumnezeu-Omului. Rugăciunea din grădina Ghetismani era o expresie a spaimei în faţa morţii, reacţie proprie oricărei firi omeneşti, mai ales pentru o fire care nu cunoaşte căderea, care nu trebuia să sufere moartea, pentru care moartea nu putea să fie decît o sfîşiere de bună voie potrivnică firii. În timp ce voinţa Sa omenească - zice Sfîntul Ioan Damaschinul - refuza să primească moartea şi voinţa dumnezeiască făcea loc acestei manifestări a naturii umane asumate, Domnul, potrivit firii Sale omeneşti, era în luptă şi teamă, se ruga pentru a fi cruţat de moarte. Dar fiindcă voinţa Sa dumnezeiască dorea ca voinţa Sa omenească să primească moartea, pentru firea umană a lui Hristos suferinţa a fost de bună voie[28]. De aceea, ultimul strigăt de groază de moarte al lui Hristos de pe cruce era o manifestare a adevăratei Sale naturi umane, care suferea de bună voie moartea ca pe o ultimă renunţare, ca pe un rezultat al kenozei (κένωσις) dumnezeieşti.

Micşorarea dumnezeiască, kenoza, pentru Sfîntul Maxim[29], nu era o sărăcire a dumnezeirii ci o coborîre de negrăit a Fiului Care S-a smerit pînă la "chipul unui rob", fără a fi încetat pentru aceasta să fie pe deplin Dumnezeu. În virtutea

acestei micşorări, Hristos, noul Adam, nestricăcios şi nemuritor după firea Sa omenească - fire care, mai mult, era şi îndumnezeită prin unirea ipostatică - s-a supus de bună voie la toate urmările păcatului făcîndu-Se "Om al durerilor", după cum proorocise Isaia (Is. LIII. 3). Astfel, el a introdus în Persoana dumnezeiască toată decăderea firii omeneşti răvăşită de păcat, făcîndu-Se asemenea realităţii istorice în care întruparea ar trebui să aibă loc. De aceea, voinţa pămîntească a lui Hristos a fost o neîntreruptă smerenie: voinţa Sa omenească renunţa fără încetare la ceea ce era propriu ei prin fire şi primea ceea ce era contrar firii umane nestricăcioase şi îndumnezeite: foamea, setea, oboseala, durerea, suferinţele şi la sfîrşit moartea pe cruce. Astfel se poate spune că Persoana lui Hristos, înainte de lucrarea răscumpărătoare, înainte de Înviere, avea în natura Sa umană doi poli deosebiţi - nestricăciunea naturală şi lipsa naturală de suferinţa - proprii unei firi desăvîrşite şi îndumnezeite şi în acelaşi timp, posibilitatea alterării şi a suferinţei luate asupră-Şi de bună voie, condiţii cărora Persoana Sa kenotică a supus şi supunea fără încetare firea Sa umană liberă de păcat. Pentru aceasta Sfîntul Maxim distinge două moduri de asumare a naturii umane de către Cuvîntul: asumarea firească şi asumarea relativă sau iconomică[30]. Cea dintîi este ca să spunem aşa, ascunsă de a doua. Ea nu se arată decît o singură dată înainte de Patimi, cînd Hristos se făcu văzut celor trei Apostoli aşa cum era în firea Sa umană îndumnezeită, strălucind de lumina dumnezeirii Sale. Condacul praznicului - **Schimbării la Faţă** exprimă limpede cele două aspecte ale firii umane asumate de Fiul lui Dumnezeu - starea Sa firească şi starea Sa de supunere de bună voie la condiţiile firii umane căzute: "Schimba-tu-te-ai la faţă în munte Hristoase Dumnezeule, şi pe cît au cuprins ucenicii Tăi slava Ta au înţeles, dacă Te vor vedea răstignit, să cunoască patima cea de bună voie şi lumii să propovăduiască faptul că Tu eşti cu adevărat raza Tatălui"[31].

Praznicul Schimbării la Faţă, foarte cinstit de către Biserica Ortodoxă, poate sluji drept cheie pentru înţelegerea naturii umane a lui Hristos în tradiţia răsăriteană. Aceasta nu priveşte niciodată natura umană a lui Hristos pierzînd din vedere dumnezeirea Sa, a Cărei plinătate locuia trupeşte în El (Colos. 2. 9). Îndumnezeită de către energiile dumnezeieşti, natura umană a Cuvîntului nu poate să apară fiilor Bisericii altfel după Înviere şi Rusalii decît în această înfăţişare slăvită care rămînea ascunsă ochilor omeneşti înainte de venirea harului. Această natură umană face să apară dumnezeirea care este strălucirea comună celor Trei Persoane. Natura umană a lui Hristos va servi drept prilej de manifestare a Sfintei Treimi. Tocmai pentru acest motiv, Epifania (Sărbătoarea Botezului lui Hristos, după tradiţia liturgică a Răsăritului) şi Schimbarea la Faţă vor fi prăznuite aşa de solemn: se va serba descoperirea Treimii - căci glasul Tatălui s-a făcut auzit şi Duhul Sfînt a fost de faţă, prima oară sub înfăţişarea unui porumbel, a doua oară ca nor luminos care a acoperit pe Apostoli.

Această înfăţişare împărătească a lui Hristos -"Unul din Sfînta Treime" - venit în lume pentru a birui moartea şi a slobozi pe cei închişi, este specifică spiritualităţii ortodoxe din toate epocile şi din toate ţările. Chiar Patima, chiar moartea pe cruce şi punerea în mormînt vor îmbrăca o formă triumfală în care măreţia dumnezeiască al lui Hristos, împlinind taina mîntuirii noastre, se va vedea în aspectul de decădere şi de abandonare. "Mi-au smuls veşmintele şi cu purpură M-au îmbrăcat. Mi-au pus pe cap coroană de spini şi trestie în mînă, ca să-i sfarm ca pe nişte vase de lut". Hristos, îmbrăcat în haina batjocurii, apare deodată către sfîrşitul acestui imn ca Împărat Care vine să judece lumea, Hristosul eshatologic, Cel al Judecăţii din urmă. "Cel ce se îmbracă cu lumină ca şi cu o haină stătu gol înaintea judecătorilor şi primi loviri peste obraz din mîna celui pe care l-a creat. Pe Domnul Slavei, oamenii fărădelegii L-au ţintuit pe cruce. Atunci catapeteasma

templului s-a rupt, soarele s-a întunecat, neputînd suferi să vadă pe Dumnezeu chinuit, pe Cel de Care tremură toată făptura". Aici Hristosul de pe cruce apare în calitate de Creator al lumii în mijlocul creaţiei cuprinsă de groază, în faţa tainei morţii Sale. Aceeaşi idee este exprimată într-un alt imn din Vinerea Mare: "Astăzi S-a spînzurat pe lemn Cel ce a spînzurat pămîntul pe ape. Cu cunună de spini S-a încununat Împăratul Îngerilor. Cu porfiră neadevărată S-a îmbrăcat Cel ce a împodobit cerul cu nori. Loviri peste obraz a luat Cel ce a slobozit pe Adam în Iordan. Cu piroane S-a pironit Mirele Bisericii. Cu suliţa S-a împuns Fiul Fecioarei. Slavă Patimilor Tale Hristoase! Slavă Patimilor Tale Hristoase! Arată-ne nouă şi Slăvită Învierea Ta". Printre motivele pătimirii, se face simţită din ce în ce mai mult aştepterea Paştilor. "Iată că Mormîntul închide pe Cel ce ţine cu mîna Sa toată făptura. O piatră acoperă pe Domnul Cel ce a acoperit cu frumuseţea Lui cerurile... Viaţa doarme şi iadul tremură de groază. Adam s-a slobozit din legături. Slavă Purtării Tale de grijă prin care ai creat odihna veşnică, descoperindu-ne, Dumnezeule, Prea Sfîntă Învierea Ta!" În sfîrşit odihna în mormînt, ultim rezultat al kenozei dumnezeieşti, ne introduce deodată în odihna tainică a Creatorului: Lucrarea răscumpărării se face una cu Lucrarea Creaţiei. "Marele Moise a profeţit tainic această zi spunînd: **şi Dumnezeu binecuvîntă ziua a şaptea**. Aceasta-i Sîmbăta binecuvîntată, aceasta este ziua odihnei. Căci în această zi Fiul unic al lui Dumnezeu se va odihni de toate lucrările Sale." Prin acest imn sfînt cîntat în Vinerea Mare, Biserica întredeschide înaintea noastră taina ascunsă în Dumnezeu mai înainte de toţi vecii. Să ne amintim cuvintele Sfîntului Maxim Mărturisitorul pe care le-am citat la începutul acestui capitol: "Cel care a cunoscut taina Crucii şi a Mormîntului, cunoaşte şi raţiunile fiinţiale ale tuturor lucrurilor"[32]. Dar Duhul rămîne mut înaintea acestei taine şi gîndirea teologică nu găseşte cuvinte pentru a o exprima.

Atitudinea apofatică, proprie Teologiei răsăritene, capătă grai în mulţimea de imagini pe care Părinţii greci le pun înaintea minţii noastre pentru a o ridica la contemplarea Lucrării îndeplinite de Hristos, lucrare cu neputinţa de înţeles pentru îngeri, după Sfîntul Pavel. Această lucrare este numită, cel mai adesea, răscumpărare, ceea ce implică ideea unei datorii de plătit, a unei răscumpărări a celor închişi - imagine împrumutată din practica juridică. Imaginea, reluată de toţi Părinţii, este a Sfîntului Pavel, ca şi o altă imagine din ordinea juridică, cea de "Mijlocitor", care împacă pe oameni cu Dumnezeu prin Crucea pe care El desfiinţează duşmănia. Alte imagini au mai curînd un caracter războinic - lupta, cucerirea, distrugerea puterilor potrivnice. Sfîntul Grigore de Nyssa îşi va reprezenta iconomia mîntuirii ca pe o şiretenie dumnezeiască ce a întors viclenia duhului celui rău şi astfel a slobozit omenirea. Există, de asemenea, imagini foarte obişnuite din domeniul fizic, ca cea a focului care distruge necurăţiile firii, a nestricăciunii, care face să piară stricăciunea, a medicului care vindecă firea schiloadă, etc. Dacă vrem să facem din vreuna din aceste imagini expresia potrivită a tainei mîntuirii noastre, riscăm să înlocuim "taina ascunsă în Dumnezeu înainte de toţi vecii" prin concepte pur omeneşti şi nepotrivite. Sfîntul Maxim reuşeşte să adune toate aceste imagini ale lucrării mîntuitoare într-un cuvînt puternic plin de tîlc: "Moartea lui Hristos pe Cruce este o judecată a judecăţii"[33].

Sfîntul Grigore de Nazianz aplică Teologiei răscumpărării metoda apofatică. Alungînd, nu fără ironie, una după alta imaginile nepotrivite prin care se năzuieşte în mod obişnuit să se exprime lucrarea mîntuirii noastre îndeplinită de Hristos, el desprinde astfel taina de nepătruns a biruinţei asupra morţii. "Trebuie să examinăm, spune el, problema şi dogma, adesea trecute sub tăcere, dar care pentru mine din acest motiv nu cer mai puţin un studiu aprofundat. Sîngele răspîndit

pentru noi, sîngele de mult preţ şi slăvit al lui Dumnezeu, acest sînge al Jertfitorului şi al Jertfei, pentru ce a fost vărsat şi cui s-a oferit? Noi eram sub stăpînirea diavolului, vînduţi păcatului după ce am dobîndit stricăciunea prin dorinţa de plăceri. Dacă preţul răscumpărării noastre este plătit celui care ne ţine sub puterea sa, eu mă întreb: Cui şi pentru care motiv este dat un asemenea preţ? Dacă este dat diavolului, ce ocară! Tîlharul primeşte preţul răscumpărării. Nu numai că primeşte de la Dumnezeu, ci primeşte pe Dumnezeu însuşi. Pentru silnicia sa, el pretinde un preţ aşa de neînchipuit, încît ar fi fost mai drept să ne ierte de plată. Dar dacă acest preţ este oferit Tatălui, ne întrebăm înainte de toate, pentru care motiv? Nu Tatăl ne-a ţinut în robie. În sfîrşit, pentru ce sîngele singurului Său Fiu să fi fost plăcut Tatălui, Care n-a voit să primească pe Isaac oferit de Avraam ca ardere de tot, ci a înlocuit această jertfă omenească prin cea a unui berbec? Este evident că Tatăl nu primeşte jertfa pentru că I se cuvenea sau, că avea vreo trebuinţă de ea, ci din iconomie: trebuia ca omul să fie sfinţit de natura umană a lui Dumnezeu, trebuia ca însuşi El să ne slobozească biruind tiranul prin propria Sa putere, ca El să ne cheme spre El prin Fiul Său, Care este Mijlocitorul care îndeplineşte toate, cinstind pe Tatăl, Căruia îi este întru totul ascultător... Restul să fie cinstit prin tăcere..."[34] "Trebuia ca Dumnezeu să Se facă om şi să moară, ca noi să putem trăi din nou"[35]. "Nimic nu se poate asemui minunii mîntuirii Mele: Cîteva picături de Sînge reconstituie tot universul"[36].

Această biruinţă asupra morţii se arată înainte de toate în învierea Domnului: "În această zi Hristos a fost chemat dintre morţii cărora se alăturase. În această zi El a frînt boldul morţii, a sfărîmat porţile întunecoase ale tristului iad, slobozind sufletele. În această zi, ieşind din mormînt S-a arătat

oamenilor pentru care S-a născut, a murit şi a înviat din morţi"[37].

Hristos a luat asupra Sa firea noastră, El S-a supus de bunăvoie tuturor urmărilor păcatului, El a luat asupra Sa răspunderea pentru vina noastră, rămînînd totuşi străin de păcat, pentru a dezlega tragedia libertăţii umane, pentru a depăşi ruptura dintre Dumnezeu şi oameni, introducînd ruptura în sînul Persoanei Sale, unde nu este loc pentru nici o sfîşiere, pentru nici o contradicţie interioară. După Sfîntul Maxim, Hristos vindecă tot ceea ce ţine de oameni şi înainte de toate, voinţa, care a fost izvorul păcatului. În kenoza (κένωσις) Sa de negrăit, Dumnezeu-Omul Se integrează în realitatea stricăcioasă istovind-o, dînd-o afară dinăuntru prin voinţa Sa nestricăcioasă. Această integrare de bunăvoie în condiţia omenirii căzute trebuia să ducă la moartea Sa pe cruce, la coborîrea Sa în iad. Astfel, toată realitatea firii căzute - dimpreună cu moartea - toate condiţiile existenţiale care erau rezultatul păcatului şi, ca atare, aveau caracterul de chin, de pedeapsă, de blestem, au fost prefăcute, prin crucea lui Hristos, în condiţii pentru mîntuire. "Locul pătimirii se făcu Rai". Crucea, care trebuia să marcheze ultima decădere, devine o temelie de nezdruncinat a universului: "Crucea dătătoare de viaţă, putere a împăraţilor, tărie a dreptţilor, măreţie a preoţilor" (Cîntarea Înălţării Crucii).

După Sfîntul Maxim Mărturisitorul, lucrarea mîntuirii cuprinde trei trepte pe care Hristos le restatorniceşte pe rînd în fire: fiinţa, fiinţa conformă binelui (εὐ εἶναι), fiinţa veşnică (ἀεὶ εἶναι). Prima treaptă este atinsă prin Întrupare, a doua prin incoruptibilitatea voinţei în viaţa pămîntească ce duce la cruce, a treia prin nestricăciunea firii ce se descoperă în Înviere[38]. Să venim la textul din Sfîntul Maxim, unde el spune: "Cel care pătrunde mai departe decît Crucea şi Mormîntul şi se află iniţiat în taina Învierii află scopul pentru care Dumnezeu a creat toate aceste lucruri"[39].

Părinţii care au trăit în perioada hristologică, formulînd dogma despre Hristos-Dumnezeu-Omul, n-au pierdut niciodată din vedere problema unirii **noastre** cu Dumnezeu. Argumentele obişnuite pe care ei le invocă împotriva învăţăturilor străine de Ortodoxie vizează mai ales plinătatea unirii noastre, a îndumnezeirii noastre, care devine imposibilă dacă despărţim cele două firi ale lui Hristos ca Nestorie, dacă admitem în El, ca monofiziţii, numai firea dumnezeiască, dacă tăiem ca Apolinarie o parte din firea Sa omenească, dacă vrem să vedem în El numai voinţa şi lucrarea divină ca monoteliţii*. "Ceea ce nu este asumat, nu poate fi îndumnezeit", iată argumentul patristic care revine fără încetere[40].

Ceea ce este îndumnezeit în Hristos, este firea Sa omenească, preluată în plinătatea Sa de Persoana dumnezeiască. Ceea ce trebuie îndumnezeit în noi, este firea noastră întreagă, aparţinînd persoanei noastre, care trebuie să intre în unire cu Dumnezeu, să devină o persoană creată în două firi; firea umană îndumnezeită şi firea, sau mai degrabă, energia dumnezeiască îndumnezeitoare.

Lucrarea îndeplinită de Hristos se referă la firea noastră care nu este despărţită de Dumnezeu prin păcat. Este o nouă fire, o făptură înnoită care intră în lume, un nou trup, curat de orice atingere cu păcatul, slobod de orice necesitate din afară, despărţit de nedreptatea noastră, de orice voinţă străină, prin sîngele scump al lui Hristos. Această făptură, acest trup este Biserica, mediu curat şi nestricăcios, în care se atinge unirea cu Dumnezeu; este chiar şi firea noastră, ca una care face parte din trupul Bisericii, ca parte a trupului lui Hristos

---

*Monotelismul - erezie condamnată la sinodul al VI-lea ecumenic (681). Potrivit ei, în persoana divino-umană a lui Hristos nu a existat decît o singură voinţă, voinţa divină, voinţa umană fiind absorbită de voinţa divină.

Căruia I se integrează prin botez. Dar, dacă prin firea noastră noi sîntem mădulare, părţi ale naturii umane a lui Hristos, persoanele noastre n-au ajuns încă să se unească cu dumnezeirea Sa. Răscumpărarea, curăţirea firii nu oferă încă toate condiţiile necesare în vederea îndumnezeirii. Biserica este deja Trupul lui Hristos, dar nu este încă "plinirea Celui ce plineşte toate în toţi" (Efes. 1. 23). Lucrarea lui Hristos s-a săvîrşit; acum poate să se împlinească lucrarea Sfîntului Duh[41].

Tema 5

Unitatea şi sobornicitatea Bisericii

Dumitru Staniloae, Teologia dogmatica ortodoxă, vol 2, Editia a IV-a, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 2010,
pp. 263 - 278 şi 292 - 300

3. Însuşirile Bisericii

Simbolul de credinţă niceo-constantinopolitan înfăţişează Biserica drept una, sfântă, sobornicească şi apostolească. Aceste însuşiri decurg din constituţia teandrică a Bisericii, ca trup al lui Hristos cel unul şi sfânt. "Aceste patru însuşiri şi dimensiuni ale Bisericii sunt strâns unite între ele şi oarecum întrepătrunse. De aceea nici una dintre ele nu se înţelege existând fără celelalte, ci fiecare presupune pe celelalte şi coexistă cu ele în chip nedespărţit"[80].

a. Unitatea Bisericii

a) *Unitatea de viaţă în acelaşi Hristos.* Unitatea ţine de constituţia Bisericii, ca trup extins al Cuvântului întrupat. Căci Domnul S-a întrupat, S-a răstignit şi a înviat ca om ca să adune pe toţi cei dezbinaţi în Sine, în infinitatea iubirii Sale faţă de Tatăl şi a Tatălui faţă de El. Unificarea aceasta a tuturor în Sine constituie însăşi esenţa mântuirii. Căci unitatea aceasta înseamnă unitate în Dumnezeu cel preafericit şi veşnic. De altfel în afară de Dumnezeu nu e cu putinţă unitatea, deci nici mântuirea. Hristos Se extinde cu trupul Său jertfit şi înviat în noi, ca să ne unească şi să ne

80. I. Karmiris, *op. cit.*, p. 236.

facă asemenea Lui, umplându-ne de aceeaşi iubire a Lui faţă de Dumnezeu Tatăl şi de a lui Dumnezeu Tatăl faţă de El, care este în El. Dar aceasta e Biserica. Şi Biserica fiind umplută de această iubire, ea înseamnă şi unitatea iubitoare între membrii ei.

Biserica deci numai întrucât e una reprezintă locul şi efectul lucrării mântuitoare a lui Hristos, sau rodirea efectivă a acestei lucrări. "Căci printr-Însul (a binevoit) să le împace pe toate cu Sine, fie cele de pe pământ, fie cele din ceruri, făcând pace printr-Însul, prin sângele crucii Lui" (Col. 1, 20), adică prin iubirea Lui nelimitată prin care S-a dat întreg Tatălui şi nouă. "Şi toate le-a supus sub picioarele Lui şi mai presus de toate L-a dat pe El cap Bisericii, care este trupul Lui, împlinirea Celui ce plineşte toate întru toţi" (Ef. 1, 22-23). Căci în Biserică se împlineşte dorinţa lui Hristos de a ne avea uniţi cu Sine în iubire şi se împlineşte voinţa de a avea în El iubirea întregii umanităţi faţă de Tatăl, de a avea raţiunile întregii creaţii reîntoarse în El, actualizată. El Însuşi vrea ca "toţi să fie una" (In 17, 21), una în iubire cu El şi cu Tatăl şi una în iubirea dintre ei. Sfântul Maxim Mărturisitorul identifică Biserica cu unirea tuturor în Cuvântul cel întrupat, Care e şi la Tatăl, dar e şi în noi "ca aluatul întregii frământături". Toţi suntem chemaţi să ne adunăm în El, "ca membrele trupului cu capul", prin lucrarea de arhitect a Duhului celui ce plineşte toate în toţi[81].

Unde este Hristos este unitate, căci unde este Hristos este iubirea care vrea să-i îmbrăţişeze pe toţi în Sine şi să-i înfăţişeze Tatălui. Unitatea de aceea nu se poate dobândi decât prin înrădăcinarea în Hristos, Care este Cuvântul lui Dumnezeu devenit accesibil nouă prin Întrupare, ca să ne readune pe toţi în unitatea Sa. Dezbinarea e semnul ieşirii din această temelie neschimbată şi unitară, alipirea la vremelnicia schimbătoare şi variată, ca la singura realitate.

81. *Ambigua,* P.G. 91, col. 1280-1281.

Dezbinarea e lupta tuturor împotriva tuturor pentru lucruri singulare şi vremelnice, sau lupta fiecăruia împotriva multora pentru a acapara cât mai multe din lucrurile ce li se cuvin şi lor. Dar cine trăieşte în Hristos ca Dumnezeu devenit accesibil nouă cu infinitatea iubirii care ne cuprinde pe toţi, se simte ca înrădăcinat în El şi ca unit cu ceilalţi toţi, se simte ca în casa sa, împreună cu toţi cei ce sunt de asemenea înrădăcinaţi în El ca în aceeaşi casă care este şi a lor[82]. Cine se simte în Dumnezeu încă în cursul vieţii sale în lume, nu se mai simte însingurat, căci el cunoaşte lumea ca a lui Dumnezeu şi ea a devenit pentru el transparentă, iar prin transparenţa ei vede pe Dumnezeu, vede raţiunile lucrurilor adunate într-o unitate nediferenţiată în Hristos, Logosul dumnezeiesc cu care el este unit.

Cine are pe Hristos în sine se simte el însuşi în adâncul şi nu la suprafaţa fiinţei sale, ci în temelia ei, dar prin aceasta în temelia ei comună cu a celorlalţi, adică în Logosul dumnezeiesc. El se simte în Biserică întemeiat pe Hristos ca pe "piatra cea din capul unghiului". El se simte în Hristos împreună zidit cu toţi cei ce cred în Hristos, ca într-un locaş străbătut de Hristos, locuit de El. Cine nu se simte unit cu ceilalţi în Hristos, nu este nici el însuşi în Hristos. "Aşadar nu mai sunteţi străini şi locuitori vremelnici, ci sunteţi împreună-cetăţeni cu sfinţii şi casnici ai lui Dumnezeu (în intimitate deplină cu Dumnezeu, *n.n.*), zidiţi fiind pe temelia Apostolilor şi a proorocilor, unde Însuşi Iisus Hristos este piatra cea din capul unghiului. Întru El toată zidirea bine alcătuită creşte ca să ajungă un locaş sfânt în Domnul. Întru El şi voi sunteţi împreună zidiţi spre locaş lui Dumnezeu în Duhul" (Ef. 2, 19-22).

Cine se simte sub fluxul de putere şi de iubire a Cuvântului întrupat, sub valul de viaţă şi de lumină nesfârşit al Lui, nu se poate să nu-L simtă pe El ca izvorul aceleiaşi

82. "Geworfen sein in der Welt", cum spune Heidegger.

vieţi şi puteri a tuturor celor ce se deschid prin voinţă, şi deci prin credinţă, Lui.

Creatorul şi susţinătorul unităţii Bisericii este Întemeietorul şi Cârmaciul ei, "Care ne-a unit cu El şi S-a unit cu noi şi S-a făcut prin toate una cu noi", în aşa fel că "Cel ce priveşte la această lume nouă a zidirii Bisericii, vede în ea pe Cel ce este şi S-a făcut în ea toate în toţi", pe Hristos, "Cel ce a adunat pe cele rătăcite şi împrăştiate într-o unitate şi le-a făcut pe toate o singură Biserică, o singură turmă"[83].

Sfinţii Părinţi văd temelia unităţii Bisericii în prezenţa aceluiaşi trup jertfit şi înviat, şi ca atare umplut de infinitatea iubirii dumnezeieşti, în toate mădularele Bisericii. Sfântul Atanasie spune că Biserica este una, întrucât se clădeşte pe temelia trupului lui Hristos, "care este pârga Bisericii", întrucât ea este extensiunea trupului lui Hristos, deci identică cu El[84], sau extensiunea iubirii şi curăţiei acestui trup. Iar întrucât trupul lui Hristos e plin de Duhul sfânt, Care iradiază din El ca o energie unificatoare şi dătătoare de viaţă şi de sfinţenie, contrare egoismului separatist, a doua temelie a unităţii Bisericii este, după Sfinţii Părinţi, Duhul Sfânt. Propriu-zis ei înfăţişează trupul lui Hristos şi pe Duhul Sfânt ca o dualitate nedespărţită producând şi susţinând şi promovând unitatea Bisericii. Unitatea între Biserică şi Hristos şi în interiorul Bisericii se hrăneşte din unitatea între Fiul şi Tatăl: "Ca toţi să fie una, după cum Tu, Părinte, întru Mine şi Eu întru Tine, ca şi ei să fie întru Noi" (In 17, 23). Biserica trăieşte în oceanul de iubire dintre Persoanele Sfintei Treimi. Aşa cum nu Se pot despărţi cele trei Persoane din unitatea Lor iubitoare, aşa nu se poate despărţi nici Biserica de Dumnezeu şi nici membrii ei credincioşi întreolaltă, în profunzimea fiinţei lor.

Trupul lui Hristos, plin de Duhul Sfânt, vine continuu în Biserică şi în fiecare mădular ca un val mereu nou de iu-

83. Sfântul Grigorie de Nyssa, *La "Când se vor supune"*, P.G. 44, 1317.
84. *Împotriva Arienilor*, Cuv. 2, 74, P.G. 26, col. 304.

bire, pe baza actului voluntar al acestora de a se împărtăşi de El. Unitatea lor în Biserică se menţine şi se întăreşte continuu prin această împărtăşire. De aceea Euharistia, ca împărtăşanie comună, are o însemnătate deosebit de mare pentru menţinerea şi întărirea unităţii Bisericii. Biserica se menţine ca una prin împărtăşania comună de Hristos, dar întrucât Hristos este în Biserică prin împărtăşania comună şi prin coborârea Duhului Sfânt încă de la Apostoli, El vine pe de o parte din cer, pe de alta este în Biserică. Astfel numai unde este Biserica este Euharistia şi numai unde este Euharistia este Biserica. Biserica de până acum are pe Hristos, în calitatea ei de comunitate care crede în El şi se împărtăşeşte de El continuu, aşa cum a crezut şi s-a împărtăşit comunitatea din timpul Apostolilor, păstrând continuitatea aceleiaşi credinţe şi Euharistii. Dar membrii Bisericii primindu-L din nou de fiecare dată, Biserica continuă prin aceasta să se hrănească din acelaşi Hristos. "Am fost chemaţi deci la împărtăşirea de jertfa preabine mirositoare ca un neam sfinţit bineprimit, ca un neam sfânt, ca o preoţie împărătească" (1 Pt. 2, 9)... "Căci în Hristos Iisus nu mai e bărbat şi femeie, ci ai Unuia suntem toţi, ca unii ce ne împărtăşeam dintr-o pâine" (Gal. 3, 28). Iar făcându-ne părtaşi de El prin Duhul, ne unim cu Dumnezeu şi Tatăl prin Hristos"[85]. Sfântul Ignatie din Antiohia spune: "*Unul* este trupul Domnului Iisus şi *unul* sângele Lui vărsat pentru noi; *una* şi pâinea îmbiată tuturor şi *unul* paharul împărţit tuturor"[86]. De aceea *una* e şi Biserica. Biserica e Hristos înfăţişat cu trupul Său jertfit şi înviat, Tatălui, avându-ne în Sine pe toţi

85. Sfântul Chiril al Alexandriei, *Glaphyra*, P.G. 69, col. 517.

86. *Către Filadelf.*, 4. I. Zizioulas, Ἡ ἑνότης τῆς Εκκλησίας ἐν τῇ θεία Εὐχαριστία καὶ ἐν τῷ Επισκόπω, p.117-118, spune că "împărtăşania a constituit inelul de legătură cel mai înalt al unităţii comune" (Eusebie), întrucât fiecare Euharistie se aducea pentru Biserica cea una, sfântă, sobornicească şi apostolească de la o mare la alta, fiecare episcop putând recunoaşte Euharistia episcopului altei Biserici şi fiecare credincios putând să se împărtăşească de Euharistia altei Biserici.

cei ce credem în El, întrucât ne împărtăşim de El. Sfântul Chiril din Alexandria zice: "Căci (Hristos) nu Se înfăţişează numai pe Sine în faţa Tatălui, ci şi pe noi întru Sine, care am căzut de la faţa Lui din pricina neascultării"[87].

Biserica e locul în care Hristos Se aduce în tot timpul jertfă de bună mireasmă Tatălui, şi prin El şi noi, prin faptul că în ea ne împărtăşim de El. "Căci în toată vremea şi fără încetare, de la început până la sfârşit înălţăm în Hristos buna mireasmă prin toată virtutea în Cortul Sfânt, adică în Biserică. Pentru că fumul ce se ridică din Miel (Num. 28, 1-8) dimineaţa şi seara, e iarăşi un chip al Celui ce din pricina noastră şi în favoarea noastră Se înalţă spre Tatăl întru miros de bună mireasmă, aducând împreună cu Sine şi viaţa celor ce au crezut în El, care au întru nădejde strălucirea slavei şi a împărăţiei sigure şi pe lângă aceasta bucuria de desfătările veşnice"[88].

Dar Euharistia nu e singura Taină prin care se menţine şi se întăreşte unitatea Bisericii. Prin ea se desăvârşeşte unitatea între membrii Bisericii. Dar ei nu se pot apropia de la început de ea. Ci trebuie să înainteze spre ea ca pe o scară prin alte Taine, prin Botez şi prin Mirungere, iar dacă au căzut în păcate, prin taina Pocăinţei. Prin toate aceste Taine omul se uneşte treptat cu Hristos cel aflat în Biserică. Prin Botez, el este primit în Biserică, întrucât se uneşte pentru prima dată cu Hristos, Cel ce a murit pentru noi toţi şi Se află ca Cel ce moare Sieşi şi biruieşte moartea în Biserică, pentru ca şi membrii ei să-şi moară lor, adică egoismului, şi să învingă prin aceasta moartea ca ultima consecinţă a slăbirii vieţii spiritului prin egoism. "S-a jertfit pentru noi Hristos şi a fost Acelaşi şi în moarte şi mai presus de moarte". "Căci a fost omorât cu trupul, dar a fost făcut viu prin Duhul" (1 Pt. 3, 18)... Dar Hristos ne face şi pe noi curaţi, sfinţindu-ne prin Sfântul Botez... Iar curăţiţi, ne unim

87. *Închinare în Duh şi Adevăr*, cartea X, P.G. 68, col. 672 BC.
88. *Ibidem*, cartea XVII, P.G. cit., 1113 B.

cu sfinţii, ne facem împreună-locuitori cu ei ai sfântului şi cuviosului locaş. Intrăm astfel în casa lui Dumnezeu, dar încă nu la locaşurile cele mai înalte. Cel botezat ia numai arvuna Duhului"[89]. Adică prin Botez intrăm în unirea cu Hristos şi prin El cu Dumnezeu Tatăl, însă n-am ajuns la deplinătatea acestei uniri. Totuşi ca unii ce-am intrat în locaşul lui Dumnezeu prin Hristos, am intrat în Biserică, chiar dacă n-am înaintat la locaşurile cele mai dinlăuntru. Am intrat în general în casa lui Dumnezeu, care este Biserica.

Biserica Ortodoxă are astfel ca temelie a ei pe Însuşi Hristos aflat cu trupul Lui jertfit şi înviat în adâncul ei. Unitatea ei este o unitate ontologică, sau, mai bine zis supraontologică. În catolicism acest fel de unitate interioară a slăbit datorită faptului că prin Taine se primeşte numai o graţie creată, nu harul ca energie necreată în care este Hristos Însuşi.

În catolicism această slăbire a unirii cu Hristos prin Taine a dus la ridicarea papei ca vicar, sau ca locţiitor al lui Hristos. Ascultarea de papa a devenit astfel mijlocul de menţinere a unei unităţi mai mult juridice sau instituţionale a Bisericii. Protestantismul, nesatisfăcut cu o astfel de unitate neduhovnicească şi mai mult exterioară a Bisericii, a redus legătura cu Hristos la o simplă legătură a credinciosului cu El prin credinţă. Dar această credinţă, nemaiavând drept izvor prezenţa lui Hristos cu trupul în Biserică, s-a golit în mare parte de putere şi de conţinut, devenind mai mult un act voluntar subiectiv cu un foarte redus conţinut, pe care fiecare ins l-a hotărât singur.

Credinţa nu lipseşte nici în Biserica Ortodoxă. Dar ea nu e credinţa în ceea ce spune episcopul Romei despre Hristos, neprezent în inimi şi în Biserică, nici într-un Hristos aflat numai în cer şi deci departe de putinţa unei experienţe a Lui, ci credinţa în Hristos e trăită în prezenţa şi efi-

89. Sfântul Chiril al Alexandriei, *Glaphyra*, P.G. 69, col. 56.

cienţa Lui cu trupul asumat, jertfit şi înviat, în Biserică. Acest fel de credinţă are centrul ei în Hristos, îi ţine pe credincioşi ataşaţi de Hristos, le dă experienţa realităţii obiectiv-pnevmatice a Lui şi credincioşii iau din Hristos cel prezent cu trupul Său sfinţit şi înviat puterea unei vieţi ce se străduieşte să moară faţă de păcat, să progreseze în virtuţi şi să guste arvuna învierii în suflet.

Unitatea Bisericii nu e o unitate de ordin instituţional şi nici sfărâmată în indivizi cu credinţe deosebite, sau cu interpretări deosebite ale ei, ci o unitate de viaţă, ontologic-pnevmatică în Hristos şi în Duhul Lui cel sfânt. Această unitate cu Hristos şi în Hristos nu e bazată numai pe afirmarea unei credinţe comune, care poate avea un caracter subiectiv, ci ea se experiază în puterea identică ce le vine credincioşilor şi Bisericii de la Hristos aflător în ea. Credincioşii o experiază în aceeaşi putere ce li se dă spre o viaţă de curăţie. Şi pe măsură ce eforturile lor spre o astfel de viaţă sunt mai mari, în aceeaşi măsură experienţa puterii Duhului lui Hristos e şi ea mai mare. Dar şi cei ce nu fac eforturi prea serioase pentru curăţie experiază puterea lui Hristos în sfinţenia altor membri ai Bisericii. O experiază însă şi în împlinirea atâtora din rugăciunile lor în Biserică, în rugăciunile Bisericii.

Din acest punct de vedere, au dreptate teologii ortodocşi Karmiris şi Meyendorff, sau teologul occidental H. Schultz, că temelia unităţii Bisericii în Ortodoxie nu e de jos, din acordul credincioşilor, ci de Sus, din Hristos. Dar de aici nu se poate trage concluzia, cum fac aceia, că despărţirile creştinilor în diferite Biserici nu sunt decât de suprafaţă, nu ating unitatea de fond a ei[90].

90. I. Karmiris, deşi afirmă cu putere în alte părţi ale operei sale necesitatea unităţii dogmatice pentru unitatea Bisericii, din dorinţa de a fi de acord cu toate părerile, se exprimă şi în privinţa aceasta în mod dubios: "Acestea aşa fiind, împărţirea bisericească existentă acum provine din cele din afară şi de jos, şi nu din cele din lăuntru şi de sus, provine de la oameni, din nedesăvârşirile şi păcatele lor, fiind mărginită şi

b. *Unitatea în păstrarea aceleiași credințe dogmatice ca expresie a experienței lui Hristos.* Credința Bisericii, exprimând convingerea despre această prezență lucrătoare a lui Hristos în Biserică și în mădularele ei, nu e despărțită de o anumită experiere a acestei lucrări a lui Hristos. În această experiență își au dogmele caracterul lor neclintit. Și de aceea unitatea Bisericii este o unitate dogmatică, întrucât este o unitate bazată pe aceeași experiere a lui Hristos lucrător prin Duhul Sfânt, în toate părțile și în toate mădu-

aproape disparentă în fața lui Dumnezeu, de la Care, dimpotrivă, provine unitatea interioară, mistică, a Bisericii. Ca urmare, există o unitate supranaturală și mai presus de cuvânt a Bisericii, unitate a membrilor ei cu Hristos în Duhul Sfânt și întreolaltă. Toți creștinii suntem uniți în chip tainic și negrăit cu Hristos și întreolaltă prin harul Tainelor, al Botezului și al Euharistiei" (p.242-243).

Iar la notă spune: "De aceea, Patriarhia Ecumenică nu a ezitat să adreseze vestitul mesaj din anul 1920, *Către Bisericile lui Hristos de pretutindeni,* caracterizând confesiunile creștine ca *Biserici* și accentuând că "se impune să se învioreze și întărească înainte de toate iubirea între Biserici, socotindu-se între ele nu străine, ci ca înrudite în Hristos și "concorporale și împreună-moștenitoare ale făgăduințelor lui Dumnezeu, în Hristos".

Tot la notă, Karmiris dă cu aprobare părerile în acest sens ale mitropolitului Platon al Kievului și J. Meyendorff. Platon zice: "Dacă se compară Biserica universală cu un templu uriaș, împărțit în mai multe paraclise, în partea de jos acestea sunt despărțite între ele prin pereți, fără ca aceste despărțiri să ajungă până la acoperiș. În partea de jos confesiunile sunt despărțite între ele, în cea de sus, dimpotrivă, sunt într-o comuniune spirituală între ele și toate au în același mod intrarea în cer, la acoperișul acestui templu mistic". Iar din J. Meyendorff citează: "L'unité chrétienne est une unité avec le Christ dans l'Esprit Saint, et non une unité entre hommes, qui se serait perdue dans l'histoire: cette unité est dans l'Eglise une, qui ne serait divisée par des querelles humaines. Les hommes ne peuvent diviser Dieu et Sa vérité" (*L'Église orthodoxe hier et aujourd'hui,* Paris, 1960, p.189-190). H. Schultz nu trage o astfel de concluzie ("Der Kirchenbegriff der orthodoxen Kirche", în: *Zeitschrift für systematische Theologie,* 17, 1940, p.405).

Dar aici nu e vorba de adevărul lui Dumnezeu în sine, ci de Biserică, sau de legătura oamenilor cu Hristos cel integral, prin credință. Cine nu are această legătură nu este despărțit numai de ceilalți creștini; el nu e unit deplin nici cu Hristos.

larele ei. Pe drept cuvânt, *Răspunsul patriarhilor orientali* către anglicanii nonjurori declară că iconomia practicată de Ortodoxie nu se referă niciodată la dogme. "Căci în dogmele dumnezeieşti nu are loc nicidecum o iconomie sau un pogorământ. Căci acestea sunt neclintite şi se păzesc de toţi ortodocşii cu toată evlavia, ca unele ce nu pot fi nesocotite"[91]. Din acelaşi motiv, în Ortodoxie nu se face deosebirea între dogme principale şi secundare, aşa cum nu se pot scoate dintr-o clădire materialele de mai mici proporţii fără să se surpe toată clădirea. Acelaşi *Răspuns al patriarhilor orientali* continuă: "Cel ce calcă ceva cât de mic din dogme se osândeşte ca eretic şi se anatematizează şi se consideră de toţi ca schismatic şi eretic şi e scos din comuniune"[92]. Iar Tarasie, patriarhul Constantinopolului, a spus: "A păcătui în dogme, fie mari, fie mici, e acelaşi lucru, căci prin amândouă se desfiinţează legea lui Dumnezeu"[93].

I. Karmiris observă în acord cu aceasta şi citând din Sfântul Vasile cel Mare: "Nu se îngăduie deci deosebire în dogme, întrucât credinţa dogmatică constituie un întreg unitar şi organic, din care dacă am încerca să rupem şi să aruncăm cele socotite, după judecata arbitrară a fiecăruia, ca "mici" şi ca "neavând o putere mare", n-am mai observa între ele dogmele importante, ci am vătăma credinţa, mai bine zis am reduce propovăduirea la un nume gol".

De fapt, dacă dogmele Bisericii exprimă experienţa lui Hristos cel prezent şi lucrător în ea şi dacă unitatea ei în dogme înseamnă această experiere unitară a lui Hristos, nesocotirea dogmelor înseamnă nu numai slăbirea Bisericii, ci şi reducerea conţinutului credinţei la o sumă de interpretări subiective a unui Hristos de care s-a auzit şi care rămâne la distanţă, nu identificarea lor cu experierea lui

91. La I. Karmiris, *op.cit,* p. 262, nota 1.

92. *Ibidem.*

93. În procesele verbale ale Sinodului VII ecumenic, la Hardouin, *Acta Conciliorum* IV, p. 60.

Hristos trăit în lucrarea Lui, integrală, prin Duhul Sfânt. În acest caz, de fapt, propovăduirea lui Hristos nu este acoperită de experienţa puterii Lui, ci devine o sumă de interpretări teoretice, speculative, golite de putere[94]. Dacă dogmele exprimă experienţa tuturor lucrărilor lui Hristos în Biserică, refuzarea unora din dogme echivalează cu refuzarea sau cu necunoaşterea unora din lucrările lui Hristos în Biserică, deci cu privarea lui Hristos de integritatea eficienţei Lui în Biserică şi în mădularele ei, ceea ce înseamnă că - dogmele recunoscute nemairepreZentând experienţa lucrărilor lui Hristos sau reprezentând numai experienţa anumitor lucrări ale Lui - Hristos nu mai are o deplină eficienţă mântuitoare în Biserică şi în mădularele ei. Unitatea într-o credinţă fermă, bazată pe experienţa lăuntrică a tuturor lucrărilor lui Hristos de către întreaga Biserică, este strâns legată cu asigurarea mântuirii obţinute prin Biserică.

Dacă credinţa dogmatică a Bisericii şi unitatea ei sunt expresia trăirii prezenţei deplin mântuitoare a lui Hristos în ea, aceste dogme nu pot fi făcute obiect de tranzacţie, cum ar putea fi o credinţă socotită simplă interpretare a lui Hristos aflat la distanţă.

Întrucât dogmele sunt expresia experienţei puterii mântuitoare integrale a lui Hristos prezent în deplinătatea lucrării Lui în Biserică, *unitatea Bisericii constă şi în unitatea ei în Taine şi în învestirea ei cu o ierarhie unitară săvârşitoare a tuturor Tainelor, fără diferenţieri,* şi propovăduitoare a aceleiaşi credinţe dogmatice. Propriu-zis de-abia prin Tai-

94. Ideea aceasta de origine apuseană e afirmată şi într-o revistă teologică românească, în articolul "Unitatea Bisericii în perspectivă ecumenică" (*Ortodoxia,* nr. 3, 1973), unde se spune că "unitatea Bisericii nu s-a spart", pentru că "împărţirea şi despărţirea creştinilor se referă numai la înţelegerea şi interpretarea Bisericii şi a conţinutului credinţei" (Isidor Todoran). Dar atunci se pune întrebarea: care este credinţa cea adevărată? Nu e cunoscută de nici o Biserică? Şi interpretările acestea sunt toate de valoare egală? Nu intrăm prin aceasta într-un relativism fără ieşire?

nele săvârşite în mod unitar de membrii celor trei trepte ale preoţiei, Hristos cel prezent în Biserică e o realitate experiată în lucrarea Lui, în mod unitar şi deplin. Tainele sunt credinţa dogmatică aplicată şi în acelaşi timp ele susţin credinţa dogmatică. *Credinţa dogmatică deplină şi totalitatea Tainelor formează un tot.* Numai împreună ţin Biserica şi pe credincioşi în ambianţa lucrării mântuitoare şi a iubirii nesfârşite a lui Hristos, Unul din Treime devenit om. Biserica e una prin unitatea ei în toate cele trei laturi: în *dogme*, care exprimă în noţiuni şi cuvinte credinţa în prezenţa lui Hristos în Biserică, în *cultul* care prin Tainele ce le cuprinde comunică lucrarea lui Hristos prezent în ea, şi în *lucrarea ierarhiei* săvârşitoare a Tainelor şi propovăduitoare a credinţei în prezenţa lucrătoare a lui Hristos în Biserică.

În chestiuni de relaţii cu diferitele Biserici, în organizarea acţiunii ei în împrejurările de viaţă variate ale diferitelor neamuri sau grupuri de credincioşi determinate de tradiţiile lor, Biserica cea una poate lua înfăţişarea unor Biserici autocefale, cu statute şi regulamente şi cu forme de acţiune proprii. Dar în dogme, în Taine, în ierarhia care propovăduieşte dogmele şi săvârşeşte Tainele, Biserica e una. Numai o Biserică-una în dogme, în Taine, în organizarea şi comuniunea ierarhică, este o Biserică cu adevărat *unitară* şi numai Biserica ce păstrează acestea trei fără ştirbiri este Biserica *unică.*

Este unitară, pentru că, având pe Hristos lucrător în ea, este cu adevărat trupul Lui extins, adică e deplin unită cu capul şi deplin unită în ea însăşi. O Biserică neavând pe Hristos în ea în acest mod integral şi intim şi care socoteşte că Hristos este atât de distant de ea, încât e necesar să aibă un vicar, nu e deplin unită cu Hristos şi deci nici deplin una în ea însăşi şi în mod interior. Nu mai vorbim de lipsa totală de unitate a Bisericii, acolo unde Hristos e şi mai absent din ea, neexistând acolo o experienţă a lui Hristos întreg şi deci neexistând decât o credinţă în mare parte fără

urmări pentru viaţă şi interpretată în tot felul de forme câţi indivizi sunt; acolo nu se mai mărturiseşte o Biserică văzută, iar dacă nu există o Biserică văzută, nu poate exista nici o Biserică reală. Căci dacă membrii Bisericii nu se cunosc între ei nu pot fi nici uniţi între ei în mod conştient şi nu pot dezvolta această unitate. Dar Biserica este unirea celor ce cred în Hristos, nu numai unirea unor indivizi luaţi în parte cu Hristos.

În acelaşi timp Biserica în sensul de mai sus este Biserica *unică* în înţelesul deplin al cuvântului *Biserică.* Căci formaţiile creştine, care n-au pe Hristos sălăşluit intim în ele, nu pot fi nici corpul lui Hristos, nici mireasa Lui. Pe lângă aceea, Hristos nu poate avea mai multe corpuri extinse organic din corpul Lui personal şi mai multe mirese. Orice unire deplină a credincioşilor cu Hristos nu poate însemna decât o prezenţă intimă, integrală şi lucrătoare a Lui în sânul lor. Şi numai această unire e Biserica în sensul deplin al cuvântului.

Dar atunci se pune întrebarea: Ce sunt celelalte confesiuni creştine care nu mărturisesc o astfel de unire intimă şi lucrătoare a lui Hristos cel integral în ele? Socotim că ele sunt biserici nedepline, unele mai aproape de deplinătate, altele mai depărtate.

Contrar mitropolitului Platon, care socoteşte că toate confesiunile sunt despărţăminte egale ale aceleiaşi unice Biserici, spiritul învăţăturii şi tradiţiei ortodoxe ne impune să socotim că confesiunile neortodoxe sunt despărţăminte care s-au format într-o anumită legătură cu Biserica deplină şi există într-o anumită legătură cu ea, dar nu se împărtăşesc de lumina şi de puterea deplină a soarelui Hristos. Într-un fel deci Biserica cuprinde toate confesiunile despărţite de ea, întrucât ele nu s-au putut despărţi deplin de Tradiţia prezentă în ea. De altfel, Biserică în sensul deplin al cuvântului este numai cea Ortodoxă.

Într-un fel creaţia întreagă se află obiectiv încadrată în razele aceluiaşi Logos preincarnaţional, deci în faza Bisericii dinainte de Hristos, chemată să devină Biserica lui Hristos. Obiectiv şi subiectiv întreaga omenire de diferite credinţe cunoaşte într-o oarecare măsură pe Logosul preincarnaţional. Iar obiectiv şi subiectiv Îl cunosc pe Hristos, dar nedeplin, celelalte confesiuni creştine. Acele confesiuni au dobândit prin aceasta în parte calitatea de biserici ale lui Hristos, fiind chemate la realizarea lor deplină ca Biserica lui Hristos[95].

Sfântul Grigorie de Nyssa vorbeşte de "biserica ajunsă în noroiul păcatului, împiedicată prin şarpe şi căzută la pământ şi ajunsă în căderea neascultării"[96]. Sfântul Ioan Gură de Aur vorbeşte de biserica "trasă în jos", "întinată, uscată, roabă, goală, murdărită de sânge"[97], "slujnica demonilor, supusă rătăcirii"[98].

O anumită biserică subzistă şi azi în afară de creştinism, întrucât există încă anumite legături ontologice ale forţelor umane între ele şi cu Logosul dumnezeiesc. Cu atât mai mult există această biserică în celelalte formaţiuni creştine, dată fiind legătura lor prin credinţă cu Hristos, Logosul întrupat, şi dat fiind că au în parte o credinţă comună în Hristos cu Biserica Ortodoxă, Biserica deplină.

Dacă Mişcarea Ecumenică tinde să restabilească unitatea Bisericii, ea trebuie să tindă spre cea mai intimă prezenţă a lui Hristos întreg în sânul credincioşilor. Dar gradul celei mai intime prezenţe lucrătoare a lui Hristos în sânul ei, îl mărturiseşte şi îl experiază Biserica Ortodoxă, care a păstrat tradiţia de viaţă a Bisericii primare. La unitatea Bisericii nu poate ajunge creştinătatea decât ajungând la uni-

95. La I. Karmiris, *op.cit.*, sunt date o mulţime de texte patristice despre Biserica întinată de după cădere.

96. *Explicare la Cântarea Cântărilor*, cuv. 5, P.G. 44, col. 868.

97. *La Psalm. 5, 2*, P.G. 55, col. 63. *La Psalm. 44, 10*, P.G. 55, col. 199.

98. *La Psalm. 44, 11*, P.G. 55, col. 200.

tatea de corp a lui Hristos, unit la maximum cu Capul, sau la relaţia de supremă unire cu Hristos, proprie miresei Lui. Fără acceptarea unităţii intime cu Hristos, nu se poate ajunge nici la unitatea Bisericii în ea însăşi, ca corp unitar şi ca mireasă unică a lui Hristos.

În situaţia actuală de nedeplinătate bisericească a diferitelor confesiuni creştine, se pune întrebarea: Se mântuiesc membrii lor? Sau există mântuire în afara Bisericii, care nu e decât *una*, în sensul deplin al cuvântului?

Întrebarea nu poate primi un răspuns simplist.

În diferitele confesiuni creştine sunt mulţi credincioşi a căror viaţă creştină nu s-a redus la formulele doctrinare oficiale ale confesiunilor lor. Tradiţia veche creştină a fost mai puternică decât inovaţiile de doctrină aduse de întemeietorii lor şi susţinute în mod oficial până azi de acele formaţiuni şi de teologii lor. În catolicism de exemplu se practică până azi Tainele însoţite de convingerea credincioşilor că prin ele se unesc intim şi nemijlocit cu Hristos, deci că Hristos este lucrător în sînul Bisericii, deşi teoria teologică a dat lui Hristos un locţiitor şi concepe mântuirea adusă de Hristos ca înfăptuită prin simpla satisfacţie dată de El lui Dumnezeu, pe Golgota, sau declară că harul primit în Taine este o graţie creată, nu o lucrare izvorâtoare din dumnezeirea necreată a lui Hristos şi ca prelungire a ei în fiinţa credincioşilor.

Mai trebuie ţinut seama însă şi de un al doilea factor: credincioşii diferitelor confesiuni creştine s-au trezit fără voia lor în cadrul acelor denominaţiuni cu credinţa despre un Hristos Care nu e prezent cu toată eficienţa Lui mântuitoare în sânul lor. Participarea lor nedeplină la Hristos, şi aceasta în mare măsură fără vina lor, poate va avea ca urmare o participare nedeplină la El şi în viaţa viitoare, conform cuvântului Mântuitorului: "În casa Tatălui Meu multe locaşuri sunt..." (In 14, 2).

O vină neîndoielnică au ereziarhii, care, fără prea multă aprofundare a credinţei moştenite şi conducându-se mai mult de patima trufiei, au purces la sfâşierea creştinătăţii, ceea ce a produs un mare rău.

c. **Sobornicitatea generală a Bisericii.**

a) *Sobornicitatea ca unitate a persoanelor în varietate complementară.* Traducătorii slavi al Crezului niceo-constantinopolitan au redat termenul grec "catholiki" prin "sobornuiu" din resentiment faţă de Biserica din Apus, dar probabil şi pentru că sensul de "universală" dat de această Biserică cuvântului "catholiki" nu redă fidel înţelesul acestuia. Traducerea românească a adoptat din aceleaşi motive termenul slav, numind Biserica "sobornicească".

Acest termen are un sens mai apropiat de înţelesul cuvântului "catolică". Prin el se exprimă modul sinodal de păstrare a învăţăturii Bisericii la nivel episcopal, dar şi modul general comunitar al practicării învăţăturii. Toată Biserica este un Sinod permanent, o comuniune, o convergenţă şi o conlucrare permanentă a tuturor membrilor ei, căci numai în această stare se păstrează şi se valorifică bunurile ei spirituale. În timpul nostru această sinodalitate generală e redată prin ideea de comuniune, care implică pe aceea de complementaritate.

Dacă prin însuşirea unităţii se afirmă simplu că Biserica este una, prin însuşirea sobornicităţii se arată de ce natură este această unitate. Ea e o unitate realizată şi menţinută prin convergenţa, comuniunea, complementaritatea unanimă a membrilor ei, nu printr-o simplă alăturare sau printr-o contopire a tuturor într-un tot uniform. Deci sinodalitatea sau sobornicitatea implică sensul Bisericii ca întreg orga-

112. A. Homiakov, "Die Einheit der Kirche", *op. cit.*, München, 1925, p. 17.

nic-spiritual şi prin aceasta se apropie de înţelesul adevărat al termenului "catolică", fără să-l exprime direct. Adică sinodalitatea sau sobornicitatea exprimă poziţia şi lucrarea complementară a membrilor Bisericii, ca într-un corp adevărat, nu cauza ei, cum o exprimă termenul "catolică".

O redare directă a sensului termenului "catolicitate" ne-ar oferi-o termenul de "întregime" (ὅλον) sau de "plenitudine". Biserica este un întreg organic, un organism, sau un corp spiritual, o plenitudine care are totul, iar acest tot, această plenitudine e prezentă şi eficientă în fiecare din mădularele ei, din actele ei, din părţile ei. Înţelesul acesta al Bisericii precizează înţelesul ei de "corp" al lui Hristos. Acest înţeles al Bisericii corespunde definiţiei date ei de Sfântul Apostol Pavel, ca "plinirea (plinătatea) Celui ce împlineşte toate în toţi" (Ef. 1, 23)[113].

Conform acestui înţeles, Biserica are pe Hristos întreg cu toate darurile Lui mântuitoare şi îndumnezeitoare şi fiecare Biserică locală şi chiar fiecare credincios Îl are întreg, dar numai întrucât rămâne în "întregul"corpului. Aşa cum în orice celulă a unui corp e corpul întreg cu lucrarea lui, cu specificul lui, aşa este în orice mădular sau parte a ei Biserica întreagă, şi prin aceasta Hristos întreg, dar numai întrucât respectivul mădular, sau respectiva parte a ei, rămâne în Biserică. Mădularele nu sunt uniformizate prin aceasta, ci sunt complementare, datorită faptului că viaţa corpului

113. H. de Lubac (*Le Catholicisme*, Paris, 1938, p. 26) zice: "Biserica nu e catolică pentru că e răspândită actual pe toată suprafaţa pământului şi cuprinde un mare număr de aderenţi. Ea era deja catolică în dimineaţa Cincizecimii, când toţi membrii ei se aflau într-o mică sală; ea era în timpul când valurile ariene păreau să o acopere; ea va fi şi mâine, dacă apostaziile masive o vor face să piardă aproape toţi credincioşii ei. Esenţial, catolicitatea nu e problemă de geografie, nici de cifre. Deşi trebuie să se răspândească în spaţiu şi să se manifeste în faţa ochilor, ea nu e totuşi de natură materială, ci spirituală". Totuşi de Lubac lasă impresia că vede catolicitatea mai mult ca potenţialitate spaţială.

întreg, sau Hristos însuşi prin Duhul Sfânt e prezent în mod activ în toate.

Duhul Sfânt, Care însufleţeşte rugăciunea Bisericii, Se roagă în mine şi odată cu aceasta se roagă însăşi Biserica cu mine şi în mine şi e în Biserică. Se roagă cu mine nu numai Biserica celor de pe pământ, ci şi sfinţii şi îngerii şi Maica Domnului. "Heruvimi cu chipuri de foc, Serafimi cu ochi mulţi, Scaune şi Stăpâniri, Începătorii şi Îngerii şi toţi Arhanghelii şi sfinte Domnii, împreună cu fericitul Înaintemergător, cu Proorocii şi Apostolii, cu Cuvioşii ierarhi, cu toţi drepţii, rugaţi-vă, să fim miluiţi!" (Canon către toţi sfinţii). "Noi ne rugăm în Duhul iubirii, ştiind că nimeni nu poate deveni fericit decât prin rugăciunile întregii Biserici, în care locuieşte Hristos, ştiind şi crezând că atâta timp cât timpurile nu sunt împlinite, toţi membrii Bisericii, cei vii şi cei morţi, sunt neîncetat desăvârşiţi prin rugăciune"[114]. Fiecare credincios este însoţit de unanimitatea Bisericii. Nici unul nu e singur, ci se află în această unanimitate. E o unanimitate perfectă de persoane, în care se păstrează neanulată fiecare persoană, primind putere din corpul întreg şi contribuind cu specificul ei la bogăţia şi la viaţa corpului întreg.

Sfinţii Părinţi au limpezit ideea despre prezenţa Bisericii în fiecare mădular, dezvoltând viziunea Sfântului Apostol Pavel despre diferitele daruri ale mădularelor în corpul lui Hristos, provenite din şi susţinute de acelaşi Duh. În fiecare credincios însă, pe lângă darurile lui deosebite, există acelaşi har mântuitor, aceeaşi sălăşluire a lui Hristos prin Duhul Sfânt, dar numai întrucât e în legătură cu parohia sa. Iar în parohie toate harurile credincioşilor şi toate darurile lor se dezvoltă în solidaritate, dar numai în legătură cu episcopul şi cu eparhia lui, iar prin aceasta în legătură cu toată Biserica.

114. A. Homiakov, *op. cit.*, p. 23.

Sfântul Vasile cel Mare afirmă direct că Duhul Sfânt "este întreg (ὅλον) în fiecare şi este întreg pretutindeni"[115]. Dar este întreg în fiecare mădular printr-un dar, sau prin daruri diferite, care se caută reciproc şi colaborează între ele la întreţinerea corpului întreg şi a fiecărui mădular în parte. "Dumnezeu a aşezat mădularele în corp, pe fiecare din ele cum a voit. Dar ele se îngrijesc împreună de aceeaşi lucrare şi unele pentru altele şi au o comuniune spirituală" şi o sensibilitate comună. În virtutea acestui fapt "dacă un mădular suferă, toate mădularele suferă împreună şi dacă un mădular este cinstit, toate mădularele se bucură împreună" (1 Cor. 12, 26). "Toţi suntem ca nişte părţi într-un întreg (ἐν ὅλῳ), în Duh". "Căci noi toţi am fost botezaţi într-un Duh, pentru ca să fim un singur trup" (1 Cor. 12, 13)[116].

b) *Sobornicitatea ca comuniune şi plenitudine în Duhul Sfânt.* Deşi mădulare cu slujiri şi cu daruri deosebite, întrucât le avem de la acelaşi Duh şi ne aflăm trăitori în acelaşi Duh şi în acelaşi întreg organic al Bisericii, avem o sensibilitate comună, sau sensibilitatea întregului e trăită de fiecare. Duhul lui Hristos nu îmbracă pe fiecare mădular al Bisericii cu toate darurile Sale în izolare, aşa cum nici la creaţie nu au fost date fiecărui om toate calităţile în izolare. În acest caz n-ar mai fi comuniune. Ci fiecare primeşte totul, dar în cadrul întregului, deci fiecare se bucură de totul, dar în comuniune. Comuniunea, departe de a reduce viaţa personală, o îmbogăţeşte. Iar prin aceasta îmbogăţeşte viaţa întregului. Comuniunea şi plenitudinea, acestea sunt cele două sensuri ale însuşirii Bisericii, exprimată prin termenul de "sobornicească" sau "catolică".

I. Karmiris, după ce stăruie asupra identităţii de sens între "ortodoxie" (dreapta credinţă) şi "catolicitate", adaugă: "Cu toate acestea, catolicitatea înseamnă şi întregimea şi unitatea şi identitatea Bisericii ca trupul lui Hristos cel unul

115. *Liber de Spiritu Sancto*, P.G. 32, col. 141.
116. I. Karmiris, *op. cit.*, p. 181.

şi ca plenitudinea Celui ce plineşte toate în toţi (Ef. 1, 23). Este întregimea Bisericii, ca o mare unitate duhovnicească mistică, care ca trup al lui Hristos cel unul e călăuzită de Duhul Sfânt cel unul. Astfel catolicitatea înseamnă în general întregimea şi plenitudinea Bisericii adevărate, cea una, şi mai special plenitudinea Revelaţiei păzite şi propovăduite de ea şi a harului mântuitor procurat de ea, prin care se urmăreşte mântuirea lumii în întregime"[117]. Iar mitropolitul Serafim spune că prin catolicitate se înţelege "unitatea multiplă a Bisericii, adică unitatea organică constătătoare din multe persoane, unitatea tuturor credincioşilor încorporaţi în trupul lui Hristos. Noţiunea aceasta indică întregimea Bisericii ca trup al lui Hristos, plenitudinea vieţii divino-umane, unitatea ei organică în multiplicitatea manifestărilor şi funcţiilor şi autoidentitatea Bisericii. Caracteristica "catolicităţii" este deci unitatea oamenilor restabilită în Hristos, sau în trupul Lui; ea este unitatea metafizică a omenirii mântuite prin întruparea Cuvântului şi prin opera de mântuire a lui Hristos"[118].

Sfântul Ioan Gură de Aur insistă atât asupra ideii că mădularele întregului sunt diferite, cât şi asupra faptului că în ele e întregul comun. Comentând cuvântul Sfântului Apostol Pavel: "Dacă toate ar fi un mădular, unde ar fi corpul?" (1 Cor. 12, 19), el zice: "Iată ce spun: dacă n-ar exista între voi mari deosebiri, n-aţi fi una; şi dacă n-aţi fi una, n-aţi fi de aceeaşi esenţă. Dar acum, tocmai pentru că n-aveţi un singur dar, sunteţi un corp; şi fiind un corp, sunteţi una; şi nu mai sunteţi deosebiţi, odată ce sunteţi un corp"[119]. A se observa paradoxul: fiind deosebiţi, alcătuiţi un corp şi, fiind un corp, sau o unitate, nu mai sunteţi deosebiţi. Deschiderea fiecăruia spre totul şi umplerea lui de

117. *Op. cit.*, p. 309.
118. La Karmiris, *op. cit.*, p. 311, nota 1.
119. *Omil. 30, la Ep. 1 Cor.*, P.G. 47, col. 258.

totul îl face să se bucure de totul, deci să nu mai trăiască numai prin ceea ce e deosebit.

Dar după ce a semnalat paradoxul deosebirii şi unităţii mădularelor în corp, Sfântul Ioan Gură de Aur dă şi explicarea: unitatea lor se datoreşte faptului că săvârşesc o operă comună. Apoi trage concluzia: "Căci fiecare din mădularele noastre are în acelaşi timp o lucrare proprie şi o lucrare comună; la fel există în noi o frumuseţe proprie (a fiecărui mădular al nostru) şi o frumuseţe comună". Desigur, numai prin cugetare putem distinge între funcţiile proprii ale mădularelor şi lucrarea lor comună. În realitate, fiecare lucrare proprie a fiecărui mădular e efectuată şi ea de organismul întreg şi fiecare mădular împlineşte prin funcţia lui o funcţie a întregului organism. Fiecare e deschis deci pentru lucrarea întregului organism şi se bucură de ea. Dar nici un mădular nu se confundă cu celelalte, pentru că fiecare mădular îşi însuşeşte lucrarea întregului organism şi puterile întregului într-o formă proprie. Şi chiar prin aceasta, lucrarea fiecărui mădular e folositoare întregului şi îmbogăţeşte întregul.

Tot aşa acelaşi Duh întreg al lui Hristos, sau aceeaşi Biserică întreagă e eficientă în darul şi lucrarea fiecărui mădular.

Cu cât e mai intim prezent Hristos cu Duhul Lui în Biserică, cu atât face mai reală această eficacitate a Bisericii întregi în toate mădularele, şi cu atât dă putinţă mai mare de creştere spirituală mădularelor personale, diferenţiate, din nesfârşita bogăţie unitară a lui Hristos, comunicată de Duhul în chip spiritual în corpul diferenţiat şi unitar al Bisericii, deci nu le uniformizează ca în cazul unei unităţi susţinute de o autoritate exterioară, nesinodală, lipsită de caracterul de corp.

Întregimea Bisericii astfel înţeleasă are ca temelie şi ca izvor pe Dumnezeu, sau pe Hristos sălăşluit în ea şi lucrător în ea prin Duhul Sfânt, ca şi însuşirea unităţii şi a sfinţeniei. Ea stă în strânsă legătură cu însuşirea unităţii, nefi-

ind decât precizarea modului unității, dar și cu însușirea sfințeniei. Căci dacă sfințenia constă într-o renunțare la sine a umanității credincioase pentru Dumnezeu și a fiecărui credincios pentru Dumnezeu și pentru semenii săi, ea e o premisă pentru complementaritatea care-i face pe acești tia un corp al lui Hristos cu multe mădulare.

Dar întregimea sau plenitudinea lui Hristos în Biserică prin Duhul Sfânt are și ea un caracter dinamic și diferențiat, ca și sfințenia și unitatea. Unii din membrii Bisiericii trăiesc în grade mai înalte întregimea sau plenitudinea lui Hristos în ei și integrarea lor în plenitudinea Bisericii. Iar Biserica în totalitate înaintează spre o deplinătate eshatologică a experienței integrale a lui Dumnezeu în ea și a integrării ei totale în Dumnezeu, spre starea când Dumnezeu "va fi totul în toate" (1 Cor. 15, 28). Propriu-zis aceasta este destinația Bisericii. Integrarea aceasta în plenitudine trebuie să devină proprie întregii creații. Sfântul Maxim Mărturisitorul, după ce descrie diferitele trepte ale integrării, continuă: "Apoi unește (Hristos) cele inteligibile și cele sensibile, prin desăvârșita egalizare cu îngerii în cunoștință. Astfel face întreaga creație o singură creație... În sfârșit, după toate acestea, unește firea creată cu cea necreată, prin iubire, arătându-se una și aceeași prin posesiunea harului ca deprindere. Ajuns aici omul se află întreg și în chip integral într-o întrepătrundere cu Dumnezeu întreg, devenit tot ce este și Dumnezeu, afară de identitatea după ființă. El are atunci pe Dumnezeu Însuși întreg în locul său însuși și dobândește ca premiu atotunic al urcușului pe Dumnezeu Însuși, ca ținta finală a mișcării celor ce se mișcă și ca stabilitate neclintită și nemișcată a celor purtate spre El și ca granița și marginea nehotărnicită și nemărginită a toată granița și norma și legea, rațiunea și mintea și firea"[120]. Numai în această infinitate nehotărnicită, în care se stabilizează și își ajunge "margi-

120. *Ambigua*, P.G. 91, col. 1308 B.

nea" definitiv creaţia, îşi găseşte plenitudinea, sau actualizarea întregii ei raţiuni, norme şi legi interioare.

"Întregimea, înţeleasă cantitativ şi calitativ, trebuie să fie scopul Bisericii, ca ea să crească în Hristos (Ef. 4, 15-16), "creşterea lui Dumnezeu" (Col. 2, 19), ca să se umple "spre toată plinătatea lui Dumnezeu" (Ef. 3, 19), ca "plinătatea Celui ce plineşte toate în toţi" (Ef. 1, 23), până când "toţi vom ajunge la unitatea credinţei şi cunoştinţei Fiului lui Dumnezeu, la bărbatul desăvârşit, la măsura vârstei plinătăţii lui Hristos..., ca adeverindu-ne în iubire să creştem întru toate, în El, Care este capul, Hristos" (Ef. 4, 13-15). Atunci Biserica va ajunge la măsura plinătăţii lui Hristos". Căci va sorbi din această plinătate a infinităţii şi se va bucura de ea, "prin puterea şi lucrarea Duhului Sfânt, Care locuieşte în ea" şi o face capabilă de sorbirea din această plenitudine. "Aşa se va întregi plinătatea Bisericii, care este puterea ce tinde să cuprindă toată omenirea şi întregul cosmos în sânul Bisericii şi să recapituleze toate în Hristos"[121]. Aşa se întregeşte plinătatea Bisericii mai ales din plinătatea nesfârşită a vieţii şi iubirii dumnezeieşti a lui Hristos, ca să fie întreaga creaţie plină de infinitatea dumnezeiască a lui Hristos.

Biserica este întregimea, este totul, este plenitudinea pentru că are pe Hristos care e totul în toate. E plenitudinea deocamdată în oarecare stare virtuală, dar în mişcare spre actualizarea ei deplină în eshatologie. De aceea ea are toate harurile mântuitoare care duc toată creaţia la îndumnezeire; are toată învăţătura, care include în ea virtual toată cunoştinţa necesară mântuirii. Biserica Ortodoxă este Biserica plenitudinii, întrucât n-a îngustat câtuşi de puţin prezenţa integrală a lui Hristos şi a lucrărilor Lui în sânul ei şi n-a îngustat nici învăţătura ca expresie a acestei prezenţe plenare a lui Hristos. Biserica Ortodoxă are toată putinţa rodirii celei drepte spre desăvârşirea credincioşilor, conform

121. I. Karmiris, *op. cit.*, p. 313.

Sfântului Chiril din Ierusalim, după care Biserica are plinătatea şi pentru faptul că vindecă în mod deplin tot felul de păcate "săvârşite prin suflet şi trup, are în ea tot chipul virtuţii ce se numeşte în fapte, în cuvinte şi în toate felurile de haruri duhovniceşti"[122]. Ea are toată desăvârşirea în potenţă. În ea se poate obţine actualizarea întregii desăvârşiri, cum nu se poate obţine nici în catolicism, nici în protestantism, datorită nefolosirii trupului sfinţit al lui Hristos în sânul Bisericii. Având plenitudinea învăţăturii şi a harului ca expresie a prezenţei integrale a lui Hristos în sânul ei, nimic nu se mai poate adăuga la această învăţătură. Nici o erezie n-a adăugat la ea ceva, ci dimpotrivă a îngustat-o şi prin aceasta a făcut-o în mare parte stearpă. Ereziile s-au depărtat de la acest tot, de plenitudinea prezenţei lui Hristos şi a darurilor Lui şi a învăţăturii ca expresie a ei, pentru că nu au mai crezut că Hristos este întreg în intimitatea umanităţii credincioase[123].

122. *Cateh.* 18, 23, comp. şi 27, P.G. 33, col. 1044, 1081B. I. Berkmann, *Die Katholizität der Kirche,* Zürich, 1944, p.15, observă despre înţelesul plenitudinii (catolicităţii) la Sfântul Chiril din Ierusalim şi despre raportul ei cu înţelesul ei la Fericitul Augustin: "Chiril este conştient că cuvântul "catolic" poate avea diferite sensuri, în funcţie de ce se înţelege prin cuvântul "ὅλον", întregime, care se aplică Bisericii: totalitatea lumii în înţeles geografic, totalitatea diferitelor grupuri în lăuntrul neamului omenesc, totalitatea Revelaţiei, totalitatea darurilor spirituale, totalitatea păcatelor omeneşti şi totalitatea corespunzătoare a vindecării lor. Dar el a găsit înţelegere cu această concepţie a lui abia în sec. XX. Augustin nu mai foloseşte în disputa lui cu donatiştii această multiplicitate de înţelesuri. El se restrânge la înţelesul geografic. În acest înţeles îngust e folosit cuvântul şi în Evul mediu".

123. După Origen "Biserica cea mare este una şi plenară (catolică), faţă de micile Biserici şi comunităţi eretice şi ea are tot adevărul şi toate darurile Duhului Sfânt" (*Contra Celsum,* 3, 59, P.G. 11, col. 1276).

După G. Florovski (*Le corps du Christ vivant,* p.24, 26), "În documentele cele mai vechi termenul "Ekklesia katholiké" n-a fost folosit niciodată în sens cantitativ, pentru a desemna expansiunea geografică a Bisericii; el viza mai degrabă înţelegerea credinţei şi a învăţăturii, fidelitatea Marii Biserici faţă de tradiţia plenară şi primară, în opoziţie cu tendinţele sectare şi eretice, care s-au separat de această plenitudine origi-

nară, urmând fiecare o linie particulară şi particularistă. "Katholiké" însemna mai degrabă "ortodoxă" decât "universală". Catolicitatea adevărată este catolicitatea dinlăuntru, o calitate interioară a Bisericii, a cărei catolicitate din afară nu e decât o manifestare".

W. Beinert (*Um das dritte Kirchenattribut*, Essen, 1964, I, p.41) zice: "Biserica catolică este Biserica atotcuprinzătoare, desăvârşită, care cuprinde toată plenitudinea. Plenitudinea şi desăvârşirea ei constau, potrivit plenitudinii şi desăvârşirii lui Hristos, în viaţa de har şi în învăţătura revelată". Iar la II, 462, adaugă: "Înţelesul vechi creştin al cuvântului "catolic" este: integritate, plenitudine, desăvârşire; sensul răspândit azi vede baza lui biblică în teologia paulină a pleromei... Această expresie indică plenitudinea harului creştin, care, după sfatul de mântuire al lui Dumnezeu, a fost dăruit Bisericii pentru a duce până la sfârşitul eshatologic planul de mântuire al lui Hristos. Pleroma stă prin aceasta pe acelaşi plan cu "trupul lui Hristos". Dar această expresie accentuează mai mult includerea celor credincioşi în Hristos, pe când "pleroma" indică dimensiunea Bisericii îndreptată spre lume, pe baza căreia întregul cosmos trebuie readus în harul mântuirii".

Tema 5

Ilarion Alfeyev. Introducere în teologia dogmatică ortodoxă, Ed. doxologia, Iași, 2016

pp.196 - 207

Biserica și Bisericile

Simbolul de credinţă niceo-constantinopolitan vorbeşte despre o singură Biserică, o Biserică *una*. Or, în lume, există o mulţime de confesiuni creştine care se numesc Biserici.

De cele mai multe ori, aceste confesiuni nu au nici o legătură între ele, iar uneori, chiar se dușmănesc unele pe altele. Este astfel distrusă unitatea Bisericii? Iar Biserica, care era odinioară doar una, nu s-a fărâmițat ea oare în diverse denumiri care au făcut-o să-și piardă unitatea?

Înainte de toate, trebuie să spunem că în lumina eccleziologiei ortodoxe, Biserica este, prin natura sa, de nedespărțit și așa va rămâne până la sfârșitul veacurilor. Rupturile și schismele, care au fost consecințe ale ereziilor, nu înseamnă că Biserica a fost fragmentată, ci că ereticii s-au despărțit de organismul unic al Bisericii, pierzând astfel orice legătură cu ea. Cum am văzut mai sus, o erezie se caracterizează prin faptul că se opune în mod conștient învățăturii comun acceptate a Bisericii.

Teoria numită a „ramurilor", potrivit căreia toate denumirile creștine existente reprezintă ramuri ale unui singur arbore, este străină de Ortodoxie. Unitatea Bisericii este condiționată de unitatea Euharistiei; nu poate exista unitate în absența comuniunii euharistice. „Iar pe noi toți, care ne împărtășim dintr-o Pâine și dintr-un Potir, unește-ne unii cu alții, întru împărtășirea aceluiaș Duh Sfânt", se roagă preotul în timpul Liturghiei Sfântului Vasile cel Mare[32].

Calitatea de membru al Bisericii se exprimă nu numai prin unitatea de credință din plan dogmatic, ci și în unitatea Euharistiei. Este ceea ce precizează arhiepiscopul Ilarion Troițki:

> „Calitatea de membru al Bisericii este condiționată de unirea cu ea. Nici nu s-ar putea altfel, fiindcă Biserica nu este o școală filosofică. Ea este omenirea cea nouă, organismul cel binecuvântat și nou al iubirii. Hristos Însuși a comparat unitatea ucenicilor Săi cu unitatea trunchiului și a ramurilor lui. Doi copaci separați, despărțiți unul de altul [...] nu pot fi în legătură organică unul cu celălalt. Duhul Sfânt este pentru Biserică ceea ce sufletul este pentru trup [...]. Sufletul nu însuflețește mădularul

[32] Rugăciune rostită de preot după momentul epiclezei.

tăiat al unui trup, după cum seva dătătoare de viață nu se scurge în ramurile tăiate [...]. Ramura tăiată se usucă."[33]

Grupurile de creștini care au ales o erezie contrară mărturisirii credinței comune a Bisericii reprezintă astfel de ramuri tăiate.

Să însemne aceasta în mod obligatoriu că ortodocșii ar trebui să considere toate confesiunile creștine neortodoxe ca fiind eretice sau ramuri tăiate din trunchi? Pentru unii teologi, chiar așa stau lucrurile. Exclusivismul lor este împărtășit de câteva Biserici care, fiind despărțite de Bisericile Ortodoxe canonice, se consideră singurele moștenitoare autentice ale Ortodoxiei. Pentru numeroși teologi care aparțin acestor grupări, toate confesiunile occidentale, care s-au despărțit de Biserică, sunt lipsite de mântuire. Unii dintre ei merg încă și mai departe, declarând că nu numai confesiunile neortodoxe, dar și majoritatea Bisericilor Ortodoxe locale s-au rupt de unitatea Trupului lui Hristos:

„Hristos nu a creat această proliferare și varietate de Biserici care există astăzi în lume [...]. Hristos a întemeiat o singură Biserică, Biserica Ortodoxă [...]. Toți cei care pretind că alcătuiesc «Biserica Ortodoxă» sunt departe de a reprezenta în mod real Biserica ortodoxă și nu sunt altceva decât o imitație iscusită, o poleială făcută să inducă în eroare oameni creduli sau prea încrezători, incapabili să discearnă mașinații perverse [...]. Nu asistăm noi oare în prezent la o apostazie a lui Hristos, din ce în ce mai mare? Și aceasta se întâmplă nu numai printre heterodocși, ci și în interiorul Ortodoxiei însăși, redusă la o simplă impostură."[34]

Acest tip de ecleziologie i-a făcut pe cei care o împărtășesc să provoace o schismă în cadrul Bisericii Ortodoxe.

---

[33] Arhiepiscopul Ilarion Troițki, *Nu există creștinism în afara Bisericii*, Montreal, 1986, pp. 79-81 (în limba rusă).

[34] Arhiepiscopul Averchie (Taușev), *Modernitatea în lumina Cuvântului lui Dumnezeu*, Jordanville, 1976, pp. 371-374 (în limba rusă). Arhiepiscopul Averchie este unul dintre principalii ideologi ai așa-zisei Biserici Ortodoxe Ruse din afara granițelor.

Ei au pierdut comuniunea cu Bisericile-mamă şi au dat naştere la noi grupuri ecleziastice care-şi au propria ierarhie. Pasajul citat dovedeşte o psihologie aproape sectară caracterizată de ura împotriva celorlalte Biserici creştine, întreţinută de sentimentul unei dreptăţi exclusive şi al infailibilităţii sale. Nu este surprinzător că acelaşi autor afirmă, în continuare: „Să ne acuze de tot ce vor dori, chiar de sectarism şi de schismă, nu ne deranjează cu nimic [...]. Toate aceste pseudo-Biserici şi unitatea lor ecumenică sunt o amăgire inventată de oamenii care L-au apostaziat pe Hristos şi care nu sunt, în ochii noştri, decât nişte oameni de nimic"[35].

Puncte de vedere extremiste pot fi întâlnite şi la unii teologi din cadrul Bisericilor Ortodoxe locale, chiar dacă poziţia oficială a acestor Biserici este, în general, mult mai deschisă faţă de celelalte confesiuni creştine. La ora actuală, majoritatea Bisericilor Ortodoxe locale participă, în diverse moduri, la mişcarea pentru unitatea creştină (mişcarea ecumenică) şi întreţin legături cu creştinii de alte confesiuni, mai ales cu cele care au o ecleziologie identică sau apropiată de cea ortodoxă, precum Biserica Catolică şi Bisericile orientale (precalcedoniene). Mari teologi ortodocşi ai acestui veac (precum părinţii Serghei Bulgakov, G. Florovski, Alexandre Schmemann, John Meyendorff, mitropolitul Antonie de Suroj, episcopul Kallistos de Diokleia şi mulţi alţii) au fost capabili să demareze participarea Bisericii Ortodoxe la mişcarea ecumenică pornind de la o poziţie teologică fermă. Nu menţionăm decât un simplu citat al mitropolitului Antonie care, respingând părerea potrivit căreia în afara Bisericii Ortodoxe nu poate exista nici har divin, nici Taine, nici preoţie, scrie următoarele:

> „Cred că istoria Bisericii şi teologia ei sunt incompatibile cu această concluzie simplistă şi comodă, căci ea înlătură toate

[35] *Ibidem*, p. 374 (în limba rusă).

> ezitările, toate problemele cărora trebuie să li se aducă o rezolvare demnă de Dumnezeu [...]. Ce trebuie să facem cu cei care au îmbrățișat o credință greșită sau au acceptat o falsă teologie, dar care au trăit și au murit pentru Hristos? Și ce să mai spunem despre mărturisitorii Domnului, mucenicii, acei catolici, protestanți sau de altă confesiune care au trăit doar pentru a transmite credința lor în Mântuitorul și celor care o ignorau, care au dus o viață plină de fapte duhovnicești și au primit mucenicia? Nu vor fi ei recunoscuți decât de Hristos în veșnicie și respinși de urmașii Lui pe pământ?"[36]

Poziția mitropolitului Antonie în această privință nu este deloc una singulară. În veacul trecut, Sfântul Filaret al Moscovei spunea: „Nu îndrăznesc să spun că o Biserică care-L mărturisește pe Iisus ca fiind Hristos se găsește în rătăcire". Un alt ierarh rus, mitropolitul Platon (Gorodețki) al Kievului, ar fi afirmat că „barierele noastre pământești nu urcă până la cer". Barierele dintre diferitele confesiuni au fost ridicate adesea nu din pricina diferențelor dogmatice, ci din motive politice. Timpul a trecut, motivele politice s-au estompat, trecând în plan secund, însă animozitățile persistă.

Biserica primară trata ereticii cu fermitate: canoanele Bisericii le interziceau orice formă de participare la Euharistie, iar credincioșilor le interziceau să se roage împreună cu ei. Cu toate acestea, trebuie să ne amintim că ereziile din primele veacuri ale creștinismului (arianismul, sabelianismul, monofizismul eutihian) respingeau înseși bazele credinței creștine: dumnezeirea lui Hristos, egalitatea persoanelor Sfintei Treimi, deplinătatea naturilor divină și umană ale lui Hristos. Nu putem spune același lucru despre majoritatea confesiunilor creștine din zilele noastre, deoarece ele admit dogmele fundamentale ale Bisericii. Ortodocșii trebuie să facă deci diferența

---

[36] Mitropolitul Antonie (Bloom) de Suroj, *Convorbiri despre credință și Biserică*, Moscova, 1991, pp. 263-265 (în limba rusă).

între ne-ortodoxie şi erezie. Sfântul Filaret al Moscovei considera că a pune catolicismul şi arianismul pe acelaşi plan „este în acelaşi timp riguros şi steril"[37]. Şi mai steril ar fi să aplicăm creştinilor neortodocşi din zilele noastre deciziile sinoadelor ecumenice cu privire la excomunicarea ereticilor.

Ortodocşii rigorişti care-şi critică fraţii pentru deschiderea lor faţă de alte confesiuni creştine şi vorbesc despre „erezia ecumenistă" se justifică adesea prin invocarea „Sfinţilor Părinţi". Aceştia, spun ei, erau teologi foarte stricţi şi riguroşi care nu autorizau niciodată vreun contact cu ereticii. Or, dacă citim cu atenţie scrierile Sfinţilor Părinţi, observăm că unii dintre ei aveau vederi mult mai largi cu privire la reconcilierea dintre Biserică şi cei care se despărţiseră de ea din motive teologice. Câţiva mari teologi ai Bisericii vechi erau adepţii principiului unui „minimum dogmatic" pentru realizarea acestei reconcilieri, un minimum care nu presupunea un acord total cu privire la fiecare formulare dogmatică. Sfântul Vasile cel Mare, eminent apărător în vremea sa al credinţei niceene, era ataşat de dumnezeirea Duhului Sfânt. Totuşi, din cauza mediului înconjurător arian în care trăia (majoritatea episcopilor din eparhia sa fiind arieni), nu a afirmat niciodată în mod deschis dumnezeirea Duhului Sfânt. În opinia sa, reconcilierea dintre arieni şi ortodocşi se putea face cu condiţia de a stabili ca bază comună credinţa niceeană şi de a mărturisi că Duhul Sfânt nu este o creatură:

> „Deocamdată să nu le cerem nimic mai mult, ci să propunem fraţilor care vor să se unească cu noi să recunoască simbolul stabilit la sinodul din Niceea, iar dacă primesc acest lucru, să le cerem doar atâta: să nu spună despre Duhul Sfânt că ar fi o creatură. Mai mult decât atâta vă rugăm să nu le cereţi,

---

[37] Mitropolitul Filaret al Moscovei, citat de G. Florovski, *Căile teologiei ruse*, Paris, 1937, p. 183 (în limba rusă); în limba franceză: *Les Voies de la théologie russe*, Paris, Desclée de Brouwer, 1991.

pentru că sunt convins că în urma contactelor îndelungate şi a strădaniilor paşnice, orice ar mai fi nevoie, pentru clarificarea lucrurilor, ne va dărui Dumnezeu"[38].

Sfântul Vasile cel Mare înțelegea perfect faptul că anumite Biserici şi grupuri teologice diverse se pot afla în etape de dezvoltare teologică diferite; ceea ce pentru unii era perfect acceptabil, altora li se părea cu totul de neacceptat. Bisericile pot primi la momentul potrivit anumite formulări dogmatice care mai înainte le erau străine de tradiția lor. Pentru Sfântul Vasile cel Mare, mai importantă decât unificarea limbajului teologic era realizarea unității Bisericii, prin aplicarea principiului *iconomiei*:

„Cel mai bun lucru care ar trebui făcut este reunificarea bisericuțelor care s-au dezbinat una de alta de atâta vreme. Şi această unire s-ar putea face numai dacă vom dovedi răbdare față de cei neajutorați şi dacă vom acționa în aşa fel încât să nu mai provocăm noi zguduiri sufleteşti."[39]

Un alt Părinte al Bisericii din aceeaşi perioadă, Sfântul Grigorie de Nazianz, dovedea o deschidere la fel de mare în această privință. În cuvântarea dedicată Sfântului Atanasie cel Mare, Sfântul Grigorie Teologul vorbeşte despre eforturile acestuia de a reconcilia diferitele fațiuni teologice şi de a obține o înțelegere între grecii orientali şi latinii occidentali cu privire la aspectele treimice. În legătură cu acest aspect, Sfântul Grigorie propune câteva idei importante referitoare la neînțelegerile dogmatice şi schismele dintre diferitele grupări ale Bisericii universale:

„... Într-adevăr, din masa unui lichid nu se separă numai cantitatea conținută în căuşul mâinii care a scos-o, ci şi cea rămasă

---

[38] Sfântul Vasile cel Mare, „Epistola 113", în *Scrieri*, partea a treia, traducere, introducere, note şi indici de pr. prof. dr. Constantin Cornițescu şi pr. prof. dr. Teodor Bodogae, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1988, p. 294.

[39] *Ibidem*, pp. 293-294.

> în jurul mâinii, udând-o, şi care i se prelinge printre degete; tot aşa, nu numai tot ce este necredincios se îndepărtează de noi, ci şi elita evlaviei; şi nu numai din pricina unor dogme secundare şi neglijabile – ceea ce ar fi, într-adevăr, mai puţin straniu – ci şi din cauza unor cuvinte care sunt doar simple sinonime. Într-adevăr, în conformitate cu doctrina ortodoxă, vorbim despre o singură «esenţă» şi trei «ipostasuri»; prima formulă exprimă natura dumnezeirii, iar a doua, însuşirile fiecăreia dintre cele trei Persoane. Şi latinii înţeleg lucrurile ca noi, deşi limba lor posedă mijloace de exprimare prea limitate şi un vocabular prea sărac pentru a le permite să facă diferenţa între ipostas şi esenţă. Din acest motiv, limba lor înlocuieşte ipostasuri cu «persoane», pentru a evita să admită trei esenţe. Şi ce se întâmplă? Culme a ridicolului sau mai degrabă a lamentabilului! Această neînsemnată chestiune lexicală a fost receptată ca o divergenţă de credinţă! [...]. Astfel de incidente neplăcute apar foarte des: spiritul de şicană provoacă un incident neplăcut şi riscăm să vedem marginile pământului ridicându-se unele împotriva altora asemenea silabelor din cuvinte. Acest lucru l-a văzut şi l-a înţeles fericitul nostru sfânt Atanasie, care era cu adevărat un om al lui Dumnezeu şi mare povăţuitor de suflete. El a crezut că nu trebuia să accepte împărţirea atât de absurdă şi de stupidă a Cuvântului şi că trebuia să îndrepte el însuşi răul creat. Cum a procedat? Cu blândeţea şi cu bunătatea sa obişnuite, a invitat cele două părţi, a examinat în detaliu sensul fiecărei expresii şi după ce a constatat că sunt cu toţii de acord asupra celor mai mici divergenţe doctrinare, lăsând la o parte chestiunile legate de cuvinte, i-a împăcat asupra fondului."[40]

Conţinutul acestui text vizează diferenţele de limbaj dogmatic dintre teologii latini şi greci. În Răsăritul elenistic, domnea încă o mare incertitudine cu privire la sensul cuvântului „ipostas": unii îl foloseau ca pe un termen generic, sinonim cu „esenţă" (*ousia*), alţii, inclusiv marii Părinţi Capadocieni, preferau să-i atribuie sensul de „existenţă personală", sinonim

---

[40] Grégoire de Nazianze, *Discours 21*, SC 270, Paris, Cerf, 1980, pp. 185-187.

cu „persoană" (*prosopon*). În limba latină, atât *hypostasis*, cât şi *prosopon* au fost traduse prin *persona*, şi acesta a fost motivul pentru care esența argumentelor treimice ale Răsăritului nu a fost înțeleasă de latini. În plus, exista deja o divergență de abordare a Tainei Sfintei Treimi în Răsărit şi în Apus. Această divergență devine evidentă atunci când comparăm doctrinele trinitare a doi teologi din veacul al III-lea, Origen şi Tertulian. Ea devine încă şi mai evidentă la sfârşitul veacului al IV-lea, odată cu lucrarea *De Trinitate* a Fericitului Augustin, în care punctul de pornire al teologiei treimice nu este reprezentat de „monarhia" Tatălui, ca în Răsărit, ci de unitatea de „natură" divină; cele trei Persoane (*personae*) ale Sfintei Treimi au un mod de acțiune şi de voință şi acționează ca un principiu unic (*unum principium*)[41]. Potrivit Fericitului Augustin, Tatăl şi Fiul sunt un principiu în relație cu Duhul Sfânt, care este „darul lor comun" şi iubirea pe care o revarsă în sufletele noastre[42]. Această doctrină trinitară a contribuit la dezvoltarea ulterioară a doctrinei latine despre Sfânta Treime şi a avut drept consecință doctrina referitoare la dubla purcedere a Duhului Sfânt, adică de la Tatăl şi de la Fiul. Această doctrină, *Filioque*, a fost introdusă în Crezul de la Niceea şi a reprezentat unul dintre motivele schismei dintre Răsărit şi Apus la mijlocul veacului al XI-lea. Schisma reală s-a declanşat în perioada aceea, însă diferențele de teologie şi terminologie treimică dintre Răsărit şi Apus deveniseră evidente încă din veacul al IV-lea pentru unii dintre teologii mai subtili, precum Sfântul Atanasie.

În textul citat mai sus, Sfântul Grigorie afirmă mai multe idei importante. În primul rând, el subliniază faptul că diferențele din terminologia dogmatică nu presupun în mod obligatoriu un dezacord cu privire la înțelegerea dogmelor înseşi. Nu toate argumentele referitoare la aspectele dogmatice propuse de diverse Biserici exprimă divergențe de credință: multe

---

[41] Augustin, *De Trinitate* 2,9; 5,15.

[42] *Ibidem*, 5,12; 5,15-17; 8,1.

dintre ele sunt numai „o ceartă pe silabe", între cuvinte. Istoria Bisericii abundă de cazuri în care mărturisirea de credinţă a unei Biserici locale, tradusă într-o altă limbă şi interpretată în contextul unei alte tradiţii teologice, a fost interpretată greşit, considerată eretică şi respinsă de o altă Biserică. Multe schisme au luat naştere astfel, dintre care unele au putut fi remediate, însă altele nu au fost vindecate niciodată, nici măcar până în zilele noastre.

Nu mai puţin lipsită de importanţă este a doua idee a Sfântului Grigorie Teologul: există „dogme (doctrine) de mai mică importanţă", în legătură cu care unele neînţelegeri pot fi tolerate. Astfel de dogme pot fi pur şi simplu „lăsate de o parte", trecute cu vederea, în numele unităţii Bisericii.

A treia idee a Sfântului Grigorie se referă la faptul că nu numai „cei necredincioşi", ci şi „cei mai evlavioşi" se pot despărţi de Biserică, din motive diverse, cum ar fi înţelegerea diferită a unei dogme „de mai mică importanţă". Se poate considera atunci că aceşti oameni rămân într-o anumită măsură în interiorul Bisericii, chiar dacă sunt despărţiţi în mod formal de ea. Din această perspectivă, creştinii care s-au despărţit de Biserică nu trebuie puşi pe acelaşi plan cu ereticii, o schismă putând fi uneori rezultatul unei neînţelegeri. Un teolog contemporan, care compară tradiţiile dogmatice a două Biserici despărţite, trebuie să fie capabil să facă deosebirea între ceea ce reprezintă o erezie incompatibilă cu învăţătura Bisericii, ceea ce nu este decât un mic dezacord cu privire la o „dogmă de mai mică importanţă" care poate fi „lăsată de o parte" (trecută cu vederea), şi ceea ce este doar o mică „ceartă pe silabe", rezultată dintr-un nonsens sau o neînţelegere.

Dacă am aplica cuvintele spuse de Sfinţii Grigorie şi Vasile în epoca lor la situaţia din vremurile noastre, am constata cu surprindere că ei au fost de fapt mult mai „liberali" decât cei mai convinşi „ecumenişti" din zilele noastre. Nici Sfântul Grigorie de Nazianz, nici Sfântul Vasile cel Mare nu considerau

dezacordul cu privire la chestiunea dumnezeirii Sfântului Duh drept un obstacol în calea împăcării Bisericilor; nici nu pretindeau că cei care nu-L mărturiseau pe Sfântul Duh ca Dumnezeu se găsesc în afara Bisericii. În plus, conform unei practici generalizate în veacul al IV-lea şi aprobate cu siguranţă de Sfântul Vasile cel Mare, pentru a fi primiţi în Biserică, arienii trebuiau doar să se pocăiască, şi nu erau supuşi Tainei Botezului sau a Mirungerii. În zilele noastre, unii ortodocşi spun că romano-catolicii, fiind „eretici", se găsesc în afara Bisericii şi ar trebui deci să fie botezaţi din nou, atunci când sunt primiţi în Biserică (acest lucru se practică în mod obişnuit în unele comunităţi ortodoxe, mai cu seamă la Muntele Athos). Însă nici catolicii, nici protestanţii nu s-ar îndoi de dumnezeirea Fiului lui Dumnezeu, aşa cum au făcut-o arienii, sau de dumnezeirea Duhului Sfânt, aşa cum o făceau majoritatea teologilor şi episcopilor din veacul al IV-lea. Chestiunea purcederii Duhului Sfânt nu are, cu siguranţă, aceeaşi însemnătate ca aceea a dumnezeirii Sale. A-i considera pe catolicii şi pe protestanţii din zilele noastre ca aparţinând unor „pseudo-Biserici" sau ca pe nişte „necredincioşi şi oameni de nimic" este total străin de duhul vechilor Părinţi ai Bisericii, precum Sfântul Vasile cel Mare sau Sfântul Grigorie Teologul. Felul în care ei arătau înţelegere faţă de diviziunile dintre Biserici era mult mai dinamic şi mai larg, mai puţin rigid şi unilateral. Numeroase dezbinări dintre Biserici s-ar putea rezolva dacă teologii din zilele noastre, adoptând metoda Sfântului Grigorie de Nazianz, ar fi în stare să propună o definiţie clară pentru erezie, făcând diferenţa între ea şi o neînţelegere cu privire la „dogmele de mai mică importanţă" şi o „ceartă pe silabe".

Atunci când abordează problema dificilă a împărţirii creştinismului, ortodocşii îşi pot aminti că numai Dumnezeu cunoaşte limitele Bisericii. După cum spunea Fericitul Augustin, „mulţi dintre cei ce se consideră ca fiind străini de Biserică vor vedea în ziua Judecăţii că fac parte din ea; şi mulţi dintre

cei care se cred mădulare ale Bisericii vor fi, vai, socotiţi ca fiindu-i străini". A afirma că numai în Biserica Ortodoxă există harul lui Dumnezeu ar însemna să îngrădim atotputernicia lui Dumnezeu, să-L închidem într-un perimetru în afara căruia nu ar avea dreptul să acţioneze. Fidelitatea faţă de Biserica Ortodoxă şi de învăţătura sa dogmatică nu trebuie să se transforme niciodată într-un triumfalism ortodox lipsit de bunăcuviinţă, care să considere celelalte Biserici creştine ca pe nişte „necredincioase lipsite de valoare", create de „maşinaţiile viclene" ale oamenilor, şi că lumea întreagă, cu nouăzeci la sută din omenire, este sortită pierzaniei.

Tema 6

Judecata universală și viața de veci

Dumitru Staniloae, Teologia dogmatica ortodoxă, vol III, Editia a IV-a, Ed. IBMBOR, București, 2010

pp 449 - 481

D
Judecata universală

Judecata universală este pusă de Sfânta Scriptură şi de Sfinţii Părinţi în strânsă legătură cu sfârşitul sau cu înnoirea

257. *Comment. in Ioannis Evang.*, Lib. VI, P.G. 73, col. 1048.
258. *Op. cit.*, col. 1046.

lumii şi cu învierea morţilor, care sunt şi ele simultane cu venirea lui Hristos, sau cauzate de ea. Unii Părinţi văd judecata chiar în faptul că cei ce s-au format după chipul lui Hristos vor trece prin înviere la comuniunea deplină cu El, iar ceilalţi, "în veşnicul exil"; cei dintâi, "la o veşnică privire a feţei lui Hristos, ceilalţi, la veşnica privire a feţei diavolului"[259].

Pe de altă parte Sfânta Scriptură şi Sfinţii Părinţi vorbesc de o judecată pe care o va face Hristos îndată după a doua venire a Lui şi după învierea morţilor, într-o atmosferă de mare solemnitate.

Conform unor texte din Vechiul Testament (Dan. 7, 9-10) şi din Noul Testament (Mt. 25, 31-46; Apoc. 20, 11), Hristos va face judecata şezând pe tron. După Apocalipsă, însăşi judecata aceasta provoacă sfârşitul lumii. Daniel vorbeşte de scaune, iar pe unul din aceste scaune şade Cel vechi de zile. Cineva, "ca un Fiu al omului", vine înaintea Celui vechi de zile şi primeşte de la El stăpânirea (Dan. 7, 9-14).

Sfântul Maxim Mărturisitorul şi Sfântul Simeon Metafrastul vorbesc şi ei de scaune şi de îngerii care înconjoară pe Hristos ca judecător.

Între afirmaţia că însăşi arătarea lui Hristos la sfârşitul lumii înseamnă o judecată care alege pe cei trimişi la fericire de cei trimişi la chinurile veşnice, şi descrierea acestei judecăţi ca un act solemn deosebit, de supremă autoritate, nu-i o contrazicere. Lumina veşnică de care se vor împărtăşi cei buni e o privire şi o chemare adresată fiecăruia dintre ei de Hristos, precum întunericul în care sunt lăsaţi ceilalţi e o întoarcere a feţei Lui de la fiecare, sau o închidere a ei de la aceştia, datorită lor înşişi. În acelaşi timp, cel ce experiază îndreptarea feţei lui Hristos spre el ca o lumină veşnică, sau veşnic inepuizabilă, se vede pe sine însuşi în tot ce găseşte Hristos bun în el, dar şi pe toţi cei-

259. Sf. Chiril al Alexandriei, *Omil. 14*, P.G. 77, col. 1080, 1081.

lalţi care sunt învăluiţi şi ei în aceeaşi lumină. La fel se vede fiecare din cei scufundaţi în întuneric, în toată urâţenia imprimată de el în fiinţa sa şi pe toţi cei lăsaţi ca şi el în aceeaşi situaţie. De aceea, experienţa aceasta a solidarităţii în lumină, în care sunt trimişi unii pe baza unor fapte bune asemănătoare ce şi le-au făcut unii altora, sau a solidarităţii în întuneric, în care sunt trimişi alţii pe baza unor fapte rele asemănătoare pe care le-au făcut altora, e trăită ca o judecare solidară a lor pentru rezultatul la care au ajuns în dezvoltarea sau desfigurarea umanităţii lor în cursul vieţii.

Acestea sunt cărţile ce se vor deschide (Dan. 7, 10; Apoc. 20, 12), care sunt înseşi vieţile oamenilor; sau "cartea vieţii", care e tezaurul de viaţă ce şi l-au câştigat în Hristos cei drepţi.

Pe de altă parte, simţirea de către toţi a pecetluirii destinului lor pentru eternitate, fără nici o posibilitate de schimbări, se traduce ca experienţa autorităţii supreme a Celui ce judecă de pe un tron împărătesc foarte înalt. Scaunul Lui e nu numai mare, ci "alb", căci e scaunul din care se hotărăsc judecăţile nepătate de nici un interes, de nici o linguşire, de nici o mituire. Autoritatea copleşitoare ce iradiază din faţa Judecătorului e aşa de mare, că "de faţa Lui a fugit tot pământul şi tot cerul; şi loc nu s-a aflat lor" (Apoc. 20, 11). Pământul şi cerul pur şi simplu nu se mai văd de autoritatea ce iradiază din această faţă şi care-i ţine pe toţi concentraţi în privirea ei. Parcă nu mai e decât ea; sau de fapt totul s-a inclus în ea. Numai faţa aceasta, numai Persoana aceasta o văd toţi, căci numai de ea simt că atârnă existenţa lor în veci. Iar cei răi nu mai văd nimic, nici măcar această faţă, ci totul e un gol abisal şi întunecos în faţa lor. De aceea Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că odată cu faţa lui Hristos se va întoarce de la cei răi şi creaţia întreagă, nemaifiind înaintea lor decât întunericul golului total, "întunericul cel mai dinafară", "prăpastia imensă şi neînchipuită"[260].

260. *Ep. I către Gheorghie, prefectul Africii,* P.G. 91, col. 380 D.

Daniel vorbeşte de "un râu de foc ce curge ieşind înaintea Judecătorului" (Dan. 7, 10), de care Simeon Metafrastul spune că va consuma pe toţi cei fără de lege, cum spune şi psalmistul: "Foc înaintea Lui va merge şi va arde împrejur pe vrăjmaşii Lui; strălucit-au fulgerele Lui lumii şi s-a clătit pământul; munţii ca ceara s-au topit de faţa Domnului a tot pământul; vestit-au cerurile dreptatea Lui şi au văzut noroadele slava Lui" (Ps. 96, 3-6). Totul va fi copleşit de slava feţei lui Hristos. Dar aceasta va apărea celor ce nu L-au cunoscut ca foc consumator, iar celor drepţi, ca lumină iubitoare a-toate-acoperitoare.

Tot Daniel vorbeşte de mii de mii de îngeri ce-i slujesc Lui şi de întunericuri de întunericuri (Dan. 7, 10; Mt. 25, 31). Prin aceasta se accentuează şi mai mult autoritatea copleşitoare a Judecătorului, interesul infinit cu care se aşteaptă de toată creaţia acest act de supremă revelare a viitorului ei şi semnul desfăşurării ei în timp şi frica nemăsurată a celor ce aşteaptă decizia lui Hristos cu privire la veşnica lor existenţă. "Întunericuri de întunericuri" pot să fie duhurile rele, duşmănoase, care aşteaptă această judecată, căci şi ele au interes mare să ştie la ce osândă vor fi trimise şi câţi dintre oameni le vor ţine tovărăşie în această osândă. Ei simt prezenţa lui Dumnezeu, dar ca foc, nu ca slavă, şi mărimea întunecimii produsă de ei nu-i lasă nici pe cei destinaţi întunericului să vadă slava lui Hristos. Astfel, la focul durerii pricinuite de întoarcerea feţei lui Hristos de la ei şi pentru cei ce au refuzat lumina comuniunii pe pământ şi la întunericul halucinant pus de cei răi peste lume, se adaugă focul şi întunericul îngerilor răi. Căci, spune Sfântul Maxim Mărturisitorul, "râu de foc curge în faţa Lui, când se vor arăta prezente tartarul şi prăpastia fără fund şi neînchipuită şi întunericul cel mai dinafară şi viermele cel neadormit şi peste toţi va pluti frica pentru sfârşitul tuturor celor aşteptate; şi când vor sta îngerii mâniei fulgerând din ei focul osândei, având în privire foc şi emi-

ţând foc spre pedepsirea a toată nelegiuirea. Iar pe lângă aceştia toată zidirea cea cerească şi pământească, câtă e în îngeri şi în puterile mai presus de îngeri şi câtă e în oameni, stă de faţă cu cutremur, aşteptând înfricoşata descoperire a judecăţii dumnezeieşti. De către toţi aceştia se vor citi faptele noastre ale tuturor şi se va face dezgolirea celor ascunse, când toţi îşi vor cunoaşte reciproc păcatele, cum îşi citeşte fiecare fără greşeală cartea conştiinţei sale"[261].

Criteriul judecăţii va fi practicarea sau nepracticarea iubirii de oameni, care-şi are temelia fermă în vederea lui Dumnezeu prin om, în înrădăcinarea lui în Dumnezeu, în înţelegerea semenului ca chip al lui Dumnezeu. Prin aceasta însuşi cel ce iubeşte se realizează ca chip al lui Dumnezeu, ca om adevărat. Căci el, iubind pe alţii, conlucrează cu Dumnezeu şi se uneşte cu Dumnezeu în lucrarea Lui, iar prin aceasta se actualizează el însuşi deplin ca om. Diferitele forme sau trepte statornice ale iubirii sunt virtuţile. Prin acestea omul dă chip uman lui Dumnezeu în sine, adică lui Hristos, Care a dat mai mult decât oricine chip uman lui Dumnezeu în Sine. De aceea, Dumnezeu Tatăl dă lui Hristos să facă judecata oamenilor (Dan. 7, 14), pentru ca Hristos însuşi să constate în ce măsură cei examinaţi au chipul Lui întipărit în ei, s-au făcut asemenea Lui şi au realizat prin aceasta omul adevărat în ei, ceea ce nu s-a putut face fără trăirea lor în comuniune cu El.

După Sfântul Maxim, se va scufunda în întuneric cel ce a iubit cele urâte, cel ce n-a voit să vadă slava lui Dumnezeu în lume; au căzut în abisul golului cei ce au iubit deşertăciunea mândriei, şi nu smerenia cunoscătoare a celor înalte şi cu adevărat existente; vor plânge cei ce au râs de toate cele serioase, vor fi roşi în adâncul sufletului de viermele neadormit cei ce au urât pe fraţi, i-au pizmuit, înşelat, calomniat, minţit, îndepărtat de la împărtăşirea de cele tre-

261. *Ambigua*, P.G. 91, 381 A.

buincioase vieţii şi de la calea care duce la viaţa adevărată; şi-au strâmbat inima cei ce n-au avut în ei sinceritatea iubirii[262].

Hristos îi va socoti în chipul Lui pe cei ce au iubit pe oameni ca El, pe cei ce L-au iubit în oameni pe El, căci aceasta le-a dat puterea să iubească. El ne va cerceta în ce măsură am lucrat ca El, identificându-ne cu El, precum S-a identificat El cu oamenii. În mod special Hristos ne-a asigurat de identificarea Sa cu cei obidiţi şi va cerceta întrucât L-am iubit în aceştia. El a declarat că la fericirea de veci, care stă în comuniunea desăvârşită cu Dumnezeu şi cu semenii şi, prin aceasta, în împărtăşirea de infinita plenitudine spirituală a totului, va trece cel ce a plecat de aici în tensiunea după această comuniune, cel ce a văzut în semenul cel mai obidit valoarea lui nesfârşită, faţa de adâncimi nesfârşite a lui Dumnezeu oglindindu-se în acela şi ţinându-l legat de Sine, şi a cinstit acest chip, această oglindă a lui Dumnezeu, căutând să-l scape de neajunsurile şi de umilinţele aruncate asupra lui de nepăsarea păcătoasă a semenilor săi, de chipul acestei lumi ce poartă urmările păcatului, de ignoranţa şi de slăbiciunile lui proprii ei. Cine iubeşte cu adevărat pe om vede în el întrucâtva pe Cel ce îl transcende pe om, vede pe Dumnezeu în Care îşi are omul temeiul şi izvorul puterii sale de cunoaştere şi de iubire. Şi iubeşte cu adevărat pe om ca om, cel ce iubeşte pe cel dispreţuit şi nesocotit de toţi; aceluia i s-a revelat suprema valoare ascunsă a omului. Cel ce dă atenţie numai celor aflaţi în situaţii bune, îi respectă nu pentru că sunt oameni, ci pentru vreun interes propriu, nu iubeşte pe om ca om, spre deosebire de cel ce se apleacă cu dragoste spre semenii săi obidiţi şi în situaţii grele. Pe de altă parte, în mod deosebit omul obidit îşi descoperă sub razele de atenţie ale semenului său umanitatea lui profundă şi deci pe

262. *Ep. cit.*, col. 385.

Dumnezeu în el. Ceilalţi se îngâmfă şi mai mult de cinstirile ce li se dau, acoperindu-şi umanitatea autentică şi pe Dumnezeu în ei şi lăsând nerealizată comuniunea. Apoi, în omul care strigă cu glas sau fără glas, dar în mod sfâşietor după ajutor, sau în ochii lui stinşi de durere, strigă sau priveşte Hristos însuşi în chip mai pătrunzător spre inima semenilor, pentru că suferinţa ca sensibilitate mai ascuţită umană e un mediu mai adecvat al revelării lui Dumnezeu, Care urmăreşte şi El trezirea sensibilităţii umane. Cei împovăraţi şi îndureraţi ne sunt astfel un ajutor cu mult mai eficient dat de Hristos pentru intrarea în relaţie cu El, pentru trezirea noastră.

De aceea cu deosebire în aplecarea cu dragoste spre cei necăjiţi avem o vedere cu mult mai clară a lui Dumnezeu, o pregustare a privirii adâncimilor divine din Împărăţia cerurilor prin semenii noştri. Cine şi-a deschis prin efortul faptelor de dragoste o cât de mică geană spre infinitul spiritual care i se deschide cu deosebire în comuniunea cu semenul său necăjit, aceluia i se va deschide larg poarta spre universul spiritual infinit, la Judecata din urmă.

Cine iubeşte pe aceştia iubeşte pe Domnul, Care S-a smerit ca cel din urmă om; el face lucrarea Domnului, sau lucrarea Domnului se face prin el. Dumnezeu S-a făcut om numai ca să poată fi iubit El însuşi ca un om şi să arate în pilda Sa cum trebuie să iubească omul pe semenii săi. El vrea să-L iubim ca om, cerându-ne iubirea şi ne arată cum trebuie să iubim. El intră în relaţie de iubire cu noi şi întăreşte relaţiile de iubire între noi, făcându-Se El însuşi adresat şi subiect uman şi divin concret al iubirii. El ne întăreşte iubirea, atrăgându-ne la iubire prin faţa celui în suferinţă şi ne dă puterea să iubim ca Cel ce-l iubeşte pe acela în chip pilduitor. El uşurează iubirea noastră, trezind mila pe care a sădit-o în mod natural în fiinţa noastră. "Prin Hristos şi în Hristos noi primim capacitatea de a iubi pe aproapele nostru: "Poruncă nouă vă dau vouă, să vă iubiţi unii pe alţii"...

Dar porunca nouă a iubirii se referă şi la o *iubire nouă,* conform comunităţii noastre, nu în Adam (ea se referă la porunca Vechiului Testament), ci în Hristos, şi aceasta o dovedesc întrebările lui Hristos la înfricoşata judecată, când se va face arătată atotumanitatea Lui"[263].

Eu-l divin care Se manifestă prin umanitatea lui Hristos, Care S-a făcut şi *eu*-l uman, are o lărgime, o complexitate divină, o adâncime infinită, prin care-Şi manifestă caracterul Lui de model şi de temei al tuturor ipostasurilor omeneşti şi ca izvor al puterii lor de iubire, manifestându-Se totuşi omeneşte. Fiecare din noi va iubi pe Hristos deplin numai când va iubi pe orice om, căci neiubind un om, nu iubeşti o rază a lui Hristos, a Ipostasului divin în arătare omenească, mai bine zis atotomenească. De aceea umanitatea lui Hristos nu e a unui ipostas omenesc, ci a Ipostasului divin, deci nu e organul de manifestare al unui eu particular, deci particulară şi ea, ci organul de manifestare a Eu-lui divin, modelul originar şi făcătorul şi susţinătorul tuturor eu-rilor omeneşti; ea e deci o umanitate capabilă să redea şi să înfăţişeze universalitatea umană, o umanitate care se cere iubită în toate persoanele şi ne dă puterea să le iubim pe toate.

Noi poate nu vedem acum în semenul nostru pe Hristos, sau în Hristos pe semenul nostru. Aceasta o ştim deocamdată poate numai prin credinţă. Dar faptul acesta ni se va face revelat la Judecata din urmă. În Hristos vom vedea atunci chipul fiecărui om; în fiecare om vom vedea o rază a feţei lui Hristos. Atunci vom vedea că, neiubind un om, pe Hristos nu L-am iubit în acel om şi n-am lăsat pe Hristos să-l iubească în noi. O pildă avem în raportul dintre chipul unui părinte şi copiii lui. Chipul părintelui cuprinde chipurile tuturor copiilor săi, şi chipul fiecărui copil reprezintă o rază din chipul părintelui, sau specificul întreg al feţei pă-

263. Bulgakov, *Lestv. Iacovlea,* p. 10.

rintelui în acea rază. Cine nu iubeşte chipul unui copil, nu iubeşte în întregime pe părintele lui şi nu urmează pilda părintelui lui. Hristos socoteşte ca referite la Sine toate faptele de iubire sau de neiubire adresate oamenilor, aşa cum noi referim la noi înşine toate cinstirile sau necinstirile adresate mamei noastre, sau fraţilor noştri, sau copiilor noştri.

Sfântul Grigorie Palama, observând că Domnul n-a spus şi de cei răpitori ai bunurilor cuvenite săracilor că vor fi aşezaţi de-a stânga şi trimişi în gheena, ci numai de cei ce n-au dat din ale lor celor lipsiţi, spune că aceia nici nu se vor mai înfăţişa la o cercetare, ci vor fi osândiţi de la început, ca unii ce nici în viaţa aceasta nu s-au înfăţişat niciodată lui Dumnezeu: "Deci răpitorii şi cei nedrepţi nici nu vor învia spre înfăţişare la judecată, spre nemijlocită osândă şi condamnare mai mare, fiindcă nici ei nu s-au înfăţişat niciodată deloc lui Dumnezeu din tot sufletul"[264].

Mult stăruie Sfinţii Părinţi asupra descoperirii complete a tuturor faptelor şi gândurilor fiecăruia la acea judecată, în faţa tuturor oamenilor şi îngerilor. Ziua aceea va fi ziua descoperirii depline a adevărului, cu privire la toţi, în faţa fiecăruia. Nici un echivoc nu va mai plana atunci în sufletul oamenilor, nu numai în ceea ce priveşte starea lor, dar şi a tuturor oamenilor. Mai ales în privinţa din urmă se va face lumină în suflet, căci starea proprie se va cunoaşte în mare măsură de la judecata particulară. Răul va fi deplin demascat, şi binele, ieşit de sub acoperământ. Orice echivoc va înceta. Regimul pomului cunoştinţei binelui şi răului îşi va fi încheiat stăpânirea ambiguă asupra lumii; nu va mai umbri sufletul omenesc şi planul divin din istoria lumii, pentru că nimeni nu se va mai hrăni din el, minciuna lui fiind dată pe faţă. Fiecare om va cunoaşte urmările de după moarte ale faptelor sale şi va fi judecat şi pentru ele şi fiecare va cunoaşte antecedentele faptelor sale bune şi rele în com-

264. *Omilia la Duminica a cincea din Postul Mare*, P.G. 151, col. 164.

portarea înaintaşilor săi şi va cunoaşte just faptele şi valoarea tuturor. Astfel, Judecata din urmă va fi şi o revelare supremă a planului divin în istorie, a contribuţiei aduse de oameni pentru a-l realiza sau împiedica.

Aceasta va arăta că omul a avut o responsabilitate şi pentru desfăşurarea creaţiei de după el în timp, nu numai pentru semenii lui imediaţi. Pilda rea sau bună a fiecăruia a avut repercusiuni asupra lumii întregi. Dar aceasta va arăta că fiecare a trebuit să se angajeze, în măsura posibilităţilor lui, şi direct în viaţa istoriei, susţinând de exemplu credinţa mântuitoare, ideile de dreptate, de frăţietate între oameni. Pe de altă parte, judecata universală va scoate nu numai toate măştile individuale de pe oameni (grandilocvente, făţarnice etc.), ci şi multe măşti de care a fost acoperită istoria ca întreg, sau diferite epoci şi evenimente din cursul ei.

"Dacă planul divin, care e ordinea însăşi, a fost acoperit de obscuritate în timp, va trebui ca Dumnezeu să aibă ora Sa pentru a-l face să strălucească... Această apariţie a planului divin, ieşind în sfârşit din ascunsul în care a fost acoperit pentru a se dezvălui fiecărei priviri înţelegătoare, va fi însăşi judecata... Judecata din urmă, văzută de sus şi în marea lumină a raţiunii şi a credinţei, este chiar aceasta: e planul înţelepciunii divine revelându-se deodată înaintea adunării universale a tuturor fiinţelor create..., e revelaţia eclatantă, înfăţişarea fulgurantă a întregii ordini şi a tuturor armoniilor planului divin, dezvăluindu-se într-o claritate triumfătoare înaintea minţilor, pentru a-l privi şi pentru a găsi, chiar în această privire, absolvirea sau condamnarea lor, triumful sau eşecul lor, umilirea sau slăvirea lor"[265].

Cei păcătoşi vor fi descoperiţi în toată starea lor ruşinoasă. Cât suntem pe pământ ne putem acoperi în măsură mai mare sau mai mică, pentru că aproapele mai are în-

265. R.P. Félix, S. I., *Le châtiment*, Paris, 1898, p. 187-188, la J. Rivière, *Jugement*, în Dict. de Théol. Cath., VIII, 2, col. 1821.

doială asupra calităţii noastre, sau pentru că, dacă unul ne cunoaşte o faptă urâtă, ceilalţi nu ne-o cunosc. Atunci toţi ni le vom cunoaşte.

Dar toţi cei ce au făcut binele se vor bucura deplin de recunoştinţa cu care vor fi întâmpinaţi de toţi cei asupra cărora s-a repercutat binele făcut de ei. Tot binele şi tot răul făcute în lume nu vor apărea ca entităţi abstracte, ci imprimate în starea oamenilor şi în recunoştinţa sau în mustrarea cu care se vor întâmpina unii pe alţii. Căci pe toţi îi vom vedea şi îi vom recunoaşte la Judecata din urmă, cu urmele faptelor noastre în ei şi cu răspunsul lor de recunoştinţă sau de mustrare pentru faptele noastre. Îi vom vedea şi îi vom recunoaşte chiar pe cei asupra cărora s-au repercutat indirect faptele noastre bune sau rele. "Să nu socotească cineva că nu va recunoaşte nici unul pe nici unul la acea înfricoşată judecată şi adunare. Fiecare va recunoaşte pe aproapele lui, nu după chipul trupului, ci după privirea pătrunzătoare a sufletului[266]. Iar Sfântul Ioan Gură de Aur zice: "Nu vom cunoaşte numai pe cunoscuţi acolo, ci vom privi şi pe cei care n-au ajuns niciodată la vederea noastră"[267]. Sfântul Vasile cel Mare zice şi el: "Stând de-jur-împrejurul tău, cei nedreptăţiţi de tine vor striga către tine, căci oriunde ţi-ai întoarce ochii vei vedea chipurile faptelor tale rele. Aici orfanii, dincolo văduvele, acolo săracii doborâţi de tine, slujitorii pe care i-ai azvârlit, vecinii pe care i-ai supărat"[268].

Din toate părţile toţi îi vor scoate celui ce a făcut rele la vedere şi la suprafaţa conştiinţei toate relele făcute, toate refuzurile de dialoguri frăţeşti cu fapta şi motivele pentru care de acum va fi lăsat într-o însingurare înspăimântătoare şi definitivă. Apoi va urma însăşi această părăsire totală şi

266. Sf. Ioan Damaschin, *De iis qui dormierunt in fide,* P.G. 94, col. 276 A.

267. La Sfântul Ioan Damaschin, *ibid.*, col. 276 B.

268. La Sfântul Ioan Damaschin, *ibid.*, col. 276 C.

definitivă de către toţi; tăcerea şi singurătatea eternă îl vor înconjura ca un ocean; va urma ieşirea lui din orice dialog, din orice comunicare pentru totdeauna. Nu va mai putea apela la nimeni, nu va mai avea ocazia să răspundă nimănui. Se va scufunda în întunericul cel mai dinafară. Neputinţa dialogului va face inutilă şi rugăciunea pentru ei.

Cât timp s-a mişcat între oamenii care nu-l cunoşteau, a mai putut înjgheba un dialog cu cineva, pentru că nu i se cunoştea de toţi nesinceritatea învârtoşată. Acum cade în singurătatea părăsirii şi uitării de către toţi, în extrema opusă sobornicităţii. În aceasta constă iadul. Cât sunt oamenii pe pământ, e un târg unde-şi poate procura fiecare mântuirea, unul dând, altul primind, în vederea ei, rugăciuni şi fapte bune, deci prin apeluri şi răspunsuri, într-un vast şi multiplu dialog purtat între mulţi oameni şi între ei şi Dumnezeu, dând şi primind nu numai oamenii între ei, ci şi Dumnezeu, şi de aceea folosindu-se însutit toţi care dau şi primesc. "Terminându-se târgul, nu mai este negustorie de bunuri. Căci unde mai sunt atunci săracii? Unde, liturghisitorii, unde, psalmodiile? Unde, facerile de bine? Pentru că înainte de ceasul acela ne putem ajuta unul pe altul şi putem oferi iubitorului-de-suflet-Dumnezeu manifestările iubirii de fraţi. Căci primeşte completările lipsurilor făcute celor ce au plecat pe neaşteptate şi nepregătiţi şi le socoteşte ca faptele lor"[269].

Lumea ne e dată în faza de construcţie morală şi spirituală, cât suntem pe pământ, pentru ca să participăm toţi la această construire. Dar când s-a sfârşit, nu mai poate participa nici unul la această construire. Căci totul e terminat. Nu mai avem inegalităţi de nivelat, nedreptăţi de îndreptat, frăţietate de realizat. Acolo ne vom bucura de fericirea perfectei comuniuni.

269. Sf. Ioan Damaschin, *ibid.*, col. 254 C.

Chiar şi pentru îngeri judecata aceea va însemna o descoperire a planului dumnezeiesc cu privire la lume, aşteptată cu frică şi cutremur[270]. Iar, întrucât această cunoaştere a tuturor de către fiecare şi a fiecăruia de către toţi înseamnă şi o apreciere, ea implică şi o participare a fiecăruia la judecata tuturor. Dar fiindcă cei drepţi vor fi absolviţi în această judecată, ei nu vor fi judecaţi propriu-zis, adică nu vor fi osândiţi, dar vor osândi împreună cu Dumnezeu pe toţi cei vrednici de osândă şi vor aprecia cu laudă pe cei ce au făcut binele. Aşa se înţelege probabil participarea Apostolilor la judecată (Mt. 19, 28; Lc. 22, 30), care trebuie extinsă la toţi drepţii (1 Cor. 6, 2)[271].

Nu putem şti dacă îngerii aşteaptă cu frică acea judecată şi pentru alt motiv decât acela al descoperirii planului de mântuire al lui Dumnezeu. Bulgakov afirmă că şi ei vor fi judecaţi, după cum şi-au îndeplinit slujba de a îndemna pe oamenii daţi în grija lor la săvârşirea binelui şi la evitarea răului; ba, întemeindu-se pe locul din 1 Cor. 6, 3, afirmă că vor fi judecaţi chiar şi de oameni. Dar Sfântul Maxim Mărturisitorul, care vorbeşte de această frică a îngerilor, aminteşte numai de o judecare a oamenilor[272]. Frica îngerilor e motivată probabil de măreţia acestui act, ca şi de faptul că mulţi îi vor pierde acum definitiv pe oamenii afiliaţi care le-au fost daţi în grijă. Îngerii poate cunosc şi înainte de judecată mai bine decât oamenii încredinţaţi grijii lor cele ascunse ale lor şi le ţin mai bine minte[273]. Dar nu cunosc toţi gândurile şi faptele tuturor oamenilor, ci nu-

270. Bulgakov, *Lestv. Iacovlea*, p. 27.

271. J. Rivière, *art. cit.*, în Dict. de Théol. Cath. VIII, col. 1813.

272. *Ep. I către Gheorghie, prefectul Africii*, P.G. 91, col. 381; vezi şi *Ep. III către Ioan Cubicularul*, P.G. 91, col. 416.

273. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ep. 1*, P.G. 91, col. 380: "Să privim la toate acestea cu grijă, cum umblăm şi ce hotărâm despre noi, ştiind că mulţi martori nevăzuţi sunt de faţă la cele săvârşite şi gândite de noi, privind nu numai la cele arătate, ci chiar în suflete şi văzând cele ascunse ale inimii".

mai pe ale unora. De aceea aşteaptă şi ei cu cutremur marea revelaţie asupra creaţiei şi urmările ei[274]. Căci revelaţia aceea nu va avea numai un caracter teoretic, arătând doar cum a voit Dumnezeu să devină creaţia şi ce au făcut oamenii din ea, ci va avea drept urmare apariţia unor chipuri noi ale realităţii. Hristos intră prin a doua venire şi prin judecata Sa într-o nouă relaţie cu zidirea, descoperindu-Şi măreţia pe care nu Şi-o descoperise deplin înainte. Aceasta va fi o nouă revelaţie a slavei la care a ridicat omenitatea şi totodată o mai deplină arătare a lui Dumnezeu prin omenitate.

Faptul că Hristos judecă lumea ca om e o nouă cinste în care se arată omul, dar şi o nouă îndumnezeire a omului. În înfăţişarea Lui, de supremă cinste, se va arăta ce ar fi trebuit să devină omul, iar în faptul că trebuie să-i judece pe oameni, contradicţia în care s-au aşezat, sau distanţa la care au rămas faţă de ţinta la care voia Dumnezeu ca ei să ajungă. În Hristos-Judecătorul oamenii vor vedea într-o nouă lumină umanitatea Lui, dar şi pe Dumnezeu într-o nouă

274. Bulgakov, *Lestv. Iacovlea*, p. 94-95: "Îngerii nu sunt atoateştiutori şi atotputernici. Ei n-au cunoscut taina Întrupării, pe care au cunoscut-o numai prin Biserică (Ef. 3, 10), şi prin urmare n-au înţeles până la capăt nici sensul ascuns al istoriei lumii şi în parte al Vechiului Testament, care se înţelege numai din Întrupare. Ei *se miră*, după mărturisirea Bisericii în sfintele ei cântări, şi de Intrarea Născătoarei de Dumnezeu în Biserică, şi de slăvita ei Adormire, şi de Înălţarea ei de pe pământ la cer. Dar pe cât de mărginită e cunoaşterea, tot pe atât de mărginită e şi acţiunea lor. Desigur, înţelepciunea şi cunoaşterea duhurilor netrupeşti, corespunzând naturii şi sfinţeniei lor, întrece nemăsurat puterile omeneşti, deşi nu trebuie să uităm că cunoaşterea lor privitoare la lumea noastră se realizează oarecum din afară şi, sub acest raport, după caracterul ei, se dovedeşte mărginită chiar în raport cu cea omenească. Îngerii nu au atotştiinţa lui Dumnezeu şi înţelegerea ce o au ei despre ceea ce se desfăşoară în procesul lumii rămâne creat-mărginită. Totuşi, această cunoaştere e esenţial altfel decât cea omenească. Ei privesc de Sus, ca dintr-o existenţă precosmică, curgerea vieţii din lume. Dar această privire nu rămâne goală sau pasivă. Îngerii iau parte, în calitate de slujitori ai lui Dumnezeu, la construirea acestei lumi în toate părţile şi principiile ei".

descoperire. Iar precum Întruparea a constituit şi pentru îngeri o nouă revelare a lui Dumnezeu prin apropierea Lui de făpturi, prin ieşirea din transcendenţa Lui, inaccesibilă într-un anumit sens, aşa va constitui şi venirea Domnului întru slavă şi arătarea Lui ca Judecător şi pentru îngeri o nouă revelare a lui Dumnezeu şi, totodată, o nouă reliefare a măreţiei omului.

E
Viaţa de veci

1) Însă suprema apropiere a lui Dumnezeu de oameni, deci suprema revelare a lui Dumnezeu în Iisus Hristos, ca şi suprema slavă a omenităţii lui Iisus Hristos şi a tuturor drepţilor se arată în starea la care suntem ridicaţi noi prin judecată. Aceasta o aşteaptă şi îngerii cu frică şi cu cutremur.

Dar slava aceasta se va revela tot mai mult în vecii vecilor. Sfântul Maxim Mărturisitorul zice: "Fericit este deci cel ce L-a prefăcut în sine, prin înţelepciune, pe Dumnezeu, om. Căci după ce a împlinit înfăptuirea acestei taine, primeşte prefacerea sa în Dumnezeu prin har, iar acest lucru nu va înceta de a se săvârşi pururea. Pentru că Cel ce lucrează aceasta în cei vrednici, fiind nehotărnicit după fiinţă, are nehotărnicită şi puterea care lucrează aceasta, ba întrece chiar orice nehotărnicire"[275].

Sfântul Grigorie de Nyssa a numit întinderea necontenită a sufletelor de la unirea cu Dumnezeu, la mai multă unire, *epectază*. "Există o realitate necreată şi creatoare a existenţelor, care e pururea ceea ce este; aceasta fiind pururea egală cu ea însăşi, este superioară oricărei augmentări şi oricărei diminuări şi nu poate primi nici un surplus de bine. Dar deosebit de ea există realitatea adusă la exis-

275. *Răspunsuri către Talasie*, 22, Filoc. rom. III, p. 73.

tență prin creație, care e pururea întoarsă spre cauza primă și e conservată în bine prin participarea la acea cauză primă, care o cuprinde în așa fel, că ea se creează pururea, crescând prin augmentarea în bine, astfel că nu se mai vede în ea nici limită, și o augmentare a ei în bine nu va fi circumscrisă printr-un sfârșit, ci binele actual, chiar dacă pare a fi cel mai mare și desăvârșit posibil, nu e niciodată decât începutul unui bine superior și mai mare. Astfel se verifică cuvântul Apostolului că prin întinderea (ἐπέκτασις) spre ceea ce este înainte, lucrurile ce păreau înainte desăvârșite se uită. Dar realitatea mereu mai mare și care se arată ca un bine superior, atrage la sine afecțiunea celor ce participă și-i oprește să privească spre trecut, înlăturând amintirea bunurilor inferioare, prin gustarea bunurilor mai eminente"[276].

Bunul de care se împărtășește actual lărgește ființa omului, făcând-o capabilă de participarea la bunuri și mai mari și trezindu-i o nouă sete. Aceasta vine pe de o parte din faptul că omul ca spirit nu poate fi nici el limitat, cum nu poate fi Dumnezeu. "Dar diferența esențială este că Dumnezeu este infinit în act, pe când sufletul este infinit în devenire"[277]. Pe de altă parte, epectaza se explică din faptul că Dumnezeu, după ființă, este inaccesibil, rămâne mereu transcendent, stimulând mereu întinderea după El. Oricât înaintează creatura spre El, ea nu-L poate cuprinde niciodată după ființă, pentru că nu poate deveni niciodată infinită în act[278].

Dar e o mare deosebire între elanul de aici spre plinătatea dumnezeiască și elanul din viața viitoare. Aici elanul e împiedicat, e strâmtorat de necesitățile trupești, de neputința minții de a cunoaște direct realitățile cerești. "Ziua a

276. La J. Daniélou, *Platonisme et Théologie mystique*, p. 317. *Comentariu la Cântarea Cântărilor*, P. G. 44, col. 885 D-888 A.

277. *Ibidem.*

278. *Ibidem*, p. 319.

opta" va reda toată libertatea acestui elan, şi chiar această libertate deplină va fi o experiere descoperită a lui Dumnezeu cel atotliber şi izvor al libertăţii. "Ea va aboli toate determinările şi limitările temporare şi va împiedica energia vitală să se disperseze şi să se cheltuiască în naştere şi moarte, pentru că e viaţă eternă, etern prezentă, luminată de viaţa eternă"[279]. Noi suntem încă robi, pentru că mai păcătuim, sau pentru că nu ne-am eliberat încă de urmările păcatului. Noi trebuie să suportăm cele ale primului Adam, înainte de a ajunge să primim deplin libertatea Celui de al doilea, care, "ca Cel fără de păcat, e liber" şi de aceea nu a fost supus nici morţii, ci a primit-o pentru noi de bunăvoie, deschizând şi pentru noi calea spre libertate şi spre deplina împreună-împărtăşire de El[280]. Libertatea deplină la care vom ajunge va fi deschiderea nestrâmtorată a subiectului nostru spre infinit. Şi în această deschidere nestrâmtorată spre infinit, care se opune experienţei răului, se revelează însăşi natura libertăţii.

Libertatea după sfârşitul timpului este revenirea la libertatea chipului dumnezeiesc în om, care, neîngustat de urmările păcatului, se va realiza definitiv atunci. "Ea se caracterizează prin absenţa sexualităţii, prin imortalitate, prin incoruptibilitate, prin libertate spirituală, prin libertatea cugetului, în sfârşit prin libertatea înţelegerii"[281]. Urmările păcatului "au creat diviziunea şi antagonismul între suflet şi corp, între trecut şi viitor, între simţuri şi minte"[282]. Elanul libertăţii, elanul spiritului spre creşterea fără sfârşit, care e una cu erosul divin neînfrânt de păcat, îşi regăseşte forţa în viaţa viitoare prin contactul cu infinitul.

279. J. Gaïth, *La conception de la liberté chez Saint Grégoire de Nysse*, Paris, Vrin, 1953, p. 198.

280. Sf. Ioan Damaschin, *De duabus voluntatibus*, P.G. 95, col. 186.

281. J. Gaïth, *op. cit.*, p. 197.

282. *Ibidem*, p. 198.

Eliberarea aceasta are, după Sfântul Grigorie de Nyssa, trei aspecte:

a) Primul aspect al eliberării e înlăturarea divizării între trup şi suflet. Sufletul purificat străbate un trup devenit uşor şi liber, nesupus trebuinţelor şi afectelor. Această intimitate a sufletului cu trupul transfigurează în compusul uman dorinţa, tensiunea şi energia. Prin nepătimirea desăvârşită, omul devine egal cu îngerii. "Nepătimirea nu constă aici, ca la Platon şi Plotin, dintr-o renunţare la corp, ci într-o sublimare a pasiunilor unui corp care-şi găseşte semnificaţia sa originară de instrument şi transparent al spiritului"[283]. "Cuvântul nu poate să vrea ca viaţa drepţilor să fie sfâşiată de un dualism. Ci, când zidul răului va fi doborât, sufletul şi trupul se vor uni într-o armonie superioară. Dacă Dumnezeirea este simplă, fără compoziţie şi formă, omul de asemenea trebuie, prin această împăcare în sine, să se întoarcă la bine, să redevină simplu şi curat, pentru ca să devină cu adevărat *unul*. Astfel, interiorul ascuns devine acelaşi cu exteriorul văzut, şi exteriorul văzut, cu interiorul ascuns"[284]. Transparenţa aceasta fizică va coincide însă cu o puritate morală şi cu sinceritatea deplină faţă de semeni. În această transparenţă se va cunoaşte omul pe sine aşa cum este şi se va arăta altora aşa cum este. Iluzionarea şi ipocrizia vor dispărea.

b) "Al doilea aspect al acestei eliberări este unificarea trecutului şi viitorului, adică a amintirii şi speranţei. Conştiinţa temporală era mereu sfâşiată prin dorinţă, pe de o parte, şi prin regret, remuşcări, pe de altă parte"[285]. Acolo, conştiinţa eliberată de această continuă nesatisfacere "lasă în urmă dorinţa... pentru că posedă tot ce speră; ocupată astfel deplin în bucuria de binele obţinut, ea exclude amin-

283. *Ibidem.*
284. Sf. Grigorie de Nyssa, P.G. 44, col. 128 AB -129 A.
285. J. Gaïth, *op. cit.*, p. 199.

tirea din mintea ei"[286]. "Datorită purităţii dobândite, sufletul intră în raport strâns cu Dumnezeu, cu mediul său propriu. El nu mai are trebuinţă de mişcarea dorinţei... Cel ce locuieşte în întuneric încearcă nostalgia luminii. Dar, pentru cel ce intră în lumină, bucuria urmează dorinţei"[287]. "Devenit asemenea lui Dumnezeu... Care nu cunoaşte dorinţa pentru că nici un bine nu-I lipseşte, sufletul... părăseşte mişcarea şi chiar dorinţa, care n-are loc decât când lucrul dorit nu e prezent"[288]. Această dorinţă pământească se transformă "în mişcarea şi lucrarea iubirii (ἀγαπητικὴ κίνησις), conformându-se obiectului etern prins şi găsit"[289]. "Această unificare a dinamismului eu-lui într-un etern prezent, în care fuzionează şi se identifică trecutul şi prezentul, amintirea şi speranţa, este eternă prezenţă în Dumnezeu, Care posedă ceea ce voieşte şi voieşte ceea ce posedă"[290].

c) Prin această dublă unificare, sufletul atinge unitatea profundă a simţurilor şi a înţelegerii. Cunoştinţa şi iubirea devin una. A-L simţi şi a-L cunoaşte pe Dumnezeu vor fi unul şi acelaşi lucru.

Unificarea întregului dinamism uman în iubirea necontenit sporită ne revelează aspectul cel mai profund al spiritului ca libertate. Căci libertatea e posibilitatea infinită a spiritului curat, mereu reînnoit, de a depăşi necontenit finitudinea sa. Libertatea este urcuşul continuu spre Dumnezeu, originea infinită şi necondiţionată a spiritului uman. Libertatea este, pe de o parte, modul de realizare al naturii

286. Sf. Grigorie de Nyssa, *Dialog despre suflet şi înviere*, P.G. 46, col. 93 A.

287. *Ibidem*, col. 89 BC.

288. *Ibidem*, col. 96 A.

289. *Ibidem*, col. 93 C.

290. *Ibidem*, col. 93 B. Toate citatele de la notele 286-290 sunt formulate de J. Gaïth, *op. cit.*, p. 199, pe baza textelor Sfântului Grigorie de Nyssa, de la locurile indicate sub aceste numere.

noastre, pe de alta, este în esența ei experiență a infinitului. Aceasta pentru că natura umană este în același timp finită și infinită. Este finitul deschis infinitului. Este finită când stă nemișcată în sine, și este infinită în mișcarea ei spre Dumnezeu, prin libertate. "Natura îngerilor și a sufletelor, zice Sfântul Grigorie de Nyssa, nu cunoaște limită și nimic nu o împiedică să progreseze la infinit"[291]. Urmează de aici că natura nu e ceva terminat, ci, datorită libertății, ceva în curs de a se face, o capacitate dinamică nesfârșită. "Creatura nu e în bine decât prin participare; ea nu a început numai odată să existe, ci în fiecare moment se observă cum începe, din cauza creșterii ei perpetue"[292]. Natura umană și asemănarea ei cu Dumnezeu sunt de aceea una, căci amândouă înseamnă elanul spre infinit. Prin elanul sădit în ea, natura umană e făcută pentru infinit. "Virtutea are un singur hotar: lipsa de hotar. Cum ar ajunge deci cineva la marginea căutată, când nu află o margine?"[293].

Chiar faptul că natura umană e făcută să participe la Dumnezeu, și Dumnezeu nu are sfârșit, arată că ea, prin dorință, sau în creșterea ei, nu are un sfârșit. "De aceea, Binele fiind infinit în natura lui, participarea la el va fi și ea, în mod necesar, infinită în mișcarea ei, deci capabilă să se lărgească la infinit"[294]. Deci pe drept cuvânt natura umană trebuie definită ca tensiune infinită. "A voi să tindă mereu spre o desăvârșire mai mare, e desăvârșirea însăși a firii umane"[295]. Ea are în același timp experiența infinitului și a finitului, adică în fiecare clipă există o distanță infinită între capacitatea noastră de infinit și existența noastră realizată. Mereu avem conștiința ambelor acestor lucruri. Căci distanța parcursă de noi, oricât ar fi de mare, rămâne minimă

291. Sf. Grigorie de Nyssa, *Contra Eunomium*, P.G. 45, col. 929.
292. Idem, *In laudem fratris Basilii*, P.G. 46, col. 797.
293. Idem, *De vita Moysis*, P.G. 44, col. 301 C.
294. Idem, *De virginitate*, P.G. 46, col. 340 D.
295. *Ibidem*.

în raport cu infinitul. Natura umană călătorește veșnic pe distanța dintre finit și infinit, dar e lansată prin dorință și printr-un fel de experiență înaintea finitudinii sale în lăuntrul infinitului, fără să cuprindă însăși esența lui. Ceea ce ea a obținut nu e niciodată totul, dar e începutul totului, "mereu începutul infinitului"[296].

"Condiția acestor experiențe ale infinitului e recunoașterea deosebirii neconfundate între natura divină, infinită în act, și natura umană, infinită în potență"[297], dar în același timp trăirea unei neseparări, a unei participări a naturii umane la cea divină, a unei uniri neamestecate. Dacă esența omului e să fie infinitul în devenire, fuziunea sa cu infinitul ar distruge această esență, care nu e plenitudinea în sine, sau infinitul în act, ci participarea la plenitudinea divină ca deosebită de ea.

În calitatea lui de creatură a lui Dumnezeu, omul e deosebit de Creator, dar și unit cu El, întrucât e chipul creat al modelului necreat și întrucât, ca să poată crește liber în Dumnezeu, a fost făcut schimbabil, pe când Dumnezeu e neschimbabil[298].

Natura umană trebuie să se realizeze deci prin mișcarea sa liberă, urmându-și direcția autentică. Mișcarea aceasta liberă spre sursa ei, căutată ca scop, îi dă semnificația adevărată. În această mișcare creatura își învinge mereu finitudinea, adică limita atinsă.

Dar dacă sufletul nu obține niciodată plenitudinea, ci e mereu în mers spre ea, nu cumva aceasta face cu neputință fericirea? Dacă eu-l nu parvine niciodată să se ex-

296. Idem, *Coment. la Cântarea Cântărilor*, P.G. 44, col. 941 C.

297. J. Gaïth, *op. cit.*, p. 201. Ideile de la notele 291-295 sunt formulările lui Gaïth în această pagină pe baza textelor Sfântului Grigorie de Nyssa.

298. Sf. Grigorie de Nyssa, *De hominis opificio*, P.G. 44, col. 184 D.

perieze ca realizat, ci e mereu în curs de realizare, nu produce aceasta o disperare?

Sfântul Grigorie de Nyssa afirmă, dimpotrivă, că tocmai acest urcuş neîncetat, care e o creaţie continuă, alungă monotonia şi disperarea. Acest urcuş neîncetat întreţine o fericire continuă, care se opune "săturării" origeniste, care a făcut sufletele să iasă plictisite din starea de fericire de la început şi care ar putea să le facă să repete mereu această ieşire după ce au ajuns din nou în ea.

Sfântul Maxim Mărturisitorul aduce precizări noi în întemeierea faptului că mişcarea în viaţa viitoare nu va implica nici o plictiseală. El spune că în acea viaţă nu va mai fi nici un "interval" (diastază) între făptură şi Creator[299]. Dacă ea se mişcă totuşi la nesfârşit în Dumnezeu, această mişcare e o "mişcare stabilă"[300]. Ea e în acelaşi timp o gustare a plenitudinii dumnezeieşti, dar experienţa acestei plenitudini, fiind o experienţă a infinităţii, întreţine mereu o voinţă de şi mai deplină cuprindere a lui Dumnezeu. "Eternitatea, departe de a fi uniformitate statică, este în chip minunat mereu reînnoită în experienţa spiritului, un început absolut"[301]. "Cel ce urcă nu se opreşte niciodată, mergând din începuturi în începuturi, prin începuturi care nu au sfârşit"[302]. Dar fiecare început are, dintr-un anumit punct de vedere, în sine totul.

Viaţa viitoare va fi o duminică fără sfârşit, sau paradisul regăsit şi eshatologia inaugurată, clipa aurorii cu al ei mi-

299. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 59, Filoc. rom. III, p. 320: "De când omul a aruncat, prin neascultare, de îndată ce a început să existe, înapoia sa originea proprie..., căutându-şi cu stăruinţă ţinta sa finală, dă de originea sa".

300. *Ibidem*, 65, p. 437.

301. Olivier Clément, "Notes sur le temps" (II), în *Messager de l'Exarchat du Patriarche russe en Europe Occidentale*, nr. 27, 1957, p. 140.

302. Sf. Grigorie de Nyssa, în: *Cântarea Cântărilor*, Hom. VIII, P.G. 44, col. 941 BC.

nunat "deodată" şi lumina fără asfinţit a zilei a opta în care Dumnezeu va fi totul în toate.

Aceasta arată că sfârşitul sau viaţa de veci nu este o simplă revenire la început, o revenire la un punct de unde poate reîncepe ciclul temporal, ci o înaintare în acelaşi infinit. El nu înseamnă o înaintare într-un timp linear nesfârşit, căci stă la sfârşitul timpului, ci într-o infinitate gustată mereu, dar care nu satură niciodată. Dacă viaţa viitoare e o mişcare, ea nu e o "mişcare transformatoare" a fiinţelor, zice Sfântul Maxim Mărturisitorul, ci o mişcare stabilă sau o stabilitate mobilă, o mişcare care le menţine veşnic în ceea ce sunt şi în Cel ce este, întărindu-le şi crescându-le totodată. Căci e o mişcare nemijlocită în jurul primei lor cauze nemişcate, de care împărtăşindu-se tot mai mult nu se pot corupe. "Deci până ce firea se află în lume în chip temporal, e supusă mişcării transformatoare, din pricina stabilităţii mărginite a lumii şi a coruperii prin alterare în cursul timpului. Dar ajunsă în Dumnezeu, va avea, datorită monadei naturale a Celui în care a ajuns, o stabilitate pururea în mişcare şi o identică mişcare stabilă, săvârşită etern în jurul aceluiaşi Unu şi Singurul. E ceea ce numeşte Scriptura sălăşluirea statornică şi nemijlocită a celor create, în jurul primei lor cauze"[303]. Ea se mişcă veşnic fără alterare, se mişcă stabil în jurul lui Dumnezeu, netrecând de la El la altceva, pentru că El nu are un hotar. Nemărginirea Dumnezeirii, sau a vieţii ei, care se face viaţă a celui ajuns în Dumnezeu, asigură stabilitatea eternă a aceluia, tocmai întrucât se poate mişca şi se mişcă etern în jurul Lui, sau în El, bucurându-se fără săturare de iubirea Lui nemărginită. Identitatea infinită a lui Dumnezeu, în jurul Căruia se mişcă şi de Care se împărtăşeşte nemijlocit făptura, înlătură timpul. Căci "timpul e o mişcare circumscrisă" de o gra-

303. Sf. Maxim Mărturisitorul, *op. cit.*, 65, Filoc. rom. III, p. 439.

niţă, la care făptura îşi află sfârşitul, într-o lume care e şi ea un spaţiu, sau un conţinut mărginit[304].

Dar existenţa mai presus de timp a făpturii nu e ca veşnicia Celui ce e mereu acelaşi. Ea e mişcare în jurul Celui veşnic şi nu e nemişcată ca Acela; "stabilitatea" ei se datoreşte "mişcării" în jurul Lui. Făptura nu are prin sine veşnicia, ci numai ca o participare la Cel veşnic. De aceea, veşnicia pătrunde în temporalitatea ei, sau stabilitatea în mişcarea ei, pe măsură ce ea înaintează în Dumnezeu. Dar deplina existenţă mai presus de timp a ei vine la sfârşitul existenţei ei în timp şi niciodată nu ajunge la fel cu existenţa infinit mai presus de timp a lui Dumnezeu. În veşnicia ei (αἰώνιότης) se păstrează rezultatul timpului şi ea se mişcă mai departe spre veşnicia (ἀϊδιότης) lui Dumnezeu, care nu vine din timp şi nu se mişcă spre altceva.

Aceasta se vede nu numai în simbolizarea acelei existenţe prin Duminica ce stă la sfârşitul ciclului temporal al săptămânii, sau al timpului, dar şi la începutul lui, ci şi în simbolizarea ei prin Cincizecime, ca început al vieţii veşnice în Duhul Sfânt, redat deplin făpturii şi ca sfârşitul deplin al timpului sau al săptămânii de săptămâni, de când a început viaţa cea nouă a creaturii prin Învierea Domnului; sau, ca sfârşitul lui cinci înzecit sau al întregii vieţi orientate prin cele cinci simţuri spre lumea văzută. "Căci El este şi Cincizecimea, ca început şi sfârşit al lucrurilor şi ca Raţiune, în care se cuprind toate prin fire. Căci dacă Cincizecimea cade după perioada unei săptămâni de săptămâni, ea este o zecime încincită. Dar aceasta înseamnă că natura celor create, care după raţiunea sa e încincită din pricina simţurilor, după străbaterea naturală a timpului şi a veacurilor se va sălăşlui în Dumnezeu, Cel unul după fire, nemaiavând nici o margine, căci în Dumnezeu nu este nici un interval"[305]. "Taina Cincizecimii este deci unirea nemijlocită

304. *Ibidem*, p. 438.
305. *Ibidem*, p. 437.

a celor providenţiaţi cu Providenţa, adică unirea cu Cuvântul prin lucrarea Providenţei, unire în care nu se mai arată nici timp, nici devenire"[306].

Dar, ajunsă din mişcarea temporală în veşnicia unirii cu Dumnezeu cel fără hotar, făptura va continua totuşi să se mişte în El, dar într-o mişcare stabilă, care nu o transformă, ci o îndumnezeieşte la nesfârşit.

Sfântul Maxim Mărturisitorul a apărat în chip magistral, în opera sa *Ambigua*, valoarea mişcării temporale a creaţiei spre Dumnezeu în timp, împotriva lui Origen, care socotea mişcarea ca o cădere a sufletelor din "pliroma" iniţială, în timp ce Sfântul Maxim o socotea sădită de Dumnezeu în creatură şi ca manifestare a dorului acesteia spre El şi a atracţiei exercitate de El asupra ei.

Dar tot Sfântul Maxim a afirmat în aceeaşi scriere că mişcarea stabilă a creaturii în Dumnezeu în viaţa viitoare, nu e un efort al ei, ci un dar inepuizabil al lui Dumnezeu, ca îndumnezeire fără sfârşit a ei din partea lui Dumnezeu. Iar amândouă aceste mişcări Sfântul Maxim le-a înţeles ca o creştere a iubirii între Dumnezeu şi om, ca şi între oamenii înşişi în Dumnezeu. În viaţa pământească iubirea este o expresie a unui efort al omului care dezvoltă o potenţă sădită de Dumnezeu în el, în viaţa viitoare ea este experienţa unui har al lui Dumnezeu mai presus de puterile omului. E odihna omului în bucuria iubirii nemărginite a lui Dumnezeu faţă de el. Iubirea trebuie să ajungă odată la o stare în care sufletul se odihneşte în ea; dar odihna aceasta nu e monotonă, ci mereu nouă, mereu surprinzătoare, deşi mereu aceeaşi. Pentru că Cel iubitor e nesfârşit în darurile Sale. Şi omul e ajutat să crească în bucuria de aceste daruri mereu noi, mereu sporite, dar ale aceleiaşi iubiri, ale Aceluiaşi Iubitor. Numai o persoană supremă poate da această bucurie mereu nouă şi care e totodată odihnă şi

306. *Ibidem*, p. 439.

aceeaşi odihnă. Natura, sau te plictiseşte prin monotonia ei, sau îţi cere un continuu efort de a o organiza. Îţi cere un efort care de la o vreme te oboseşte. Şi ea nu dăruieşte de la sine, ci trebuie mereu cucerită. Dacă n-ar veni odihna de la persoană şi în ultimă analiză de la Persoana supremă, omul ar rămâne mereu neîmplinit în setea lui de iubire, manifestată în dăruirea benevolă a Aceluia. Dacă iubirea aceasta ar fi finită, omul nici nu s-ar odihni statornic, nici nu s-ar mişca statornic în ea, ci sau ar coborî din ea plictisit, sau ar trece mai departe, sau ar amorţi în descurajarea imposibilităţii de a găsi undeva iubirea deplină. Iubirea care odihneşte veşnic trebuie să fie infinită, apofatică, ca să ne putem mişca şi odihni veşnic în ea[307].

Ziua a opta nesfârşită, zi a luminii neapuse, simbolizată prin duminică, semnifică tocmai această stabilitate sau odihnă veşnică în iubirea infinită a lui Dumnezeu. "Ziua a opta şi prima este prezenţa *(parousia)* atotluminoasă a lui Dumnezeu, venită după oprirea celor ce se mişcă; a lui Dumnezeu, Care Se sălăşluieşte, după dreptate, întreg în fiinţa întreagă a celor ce s-au folosit bine prin voinţă de raţiunea existenţei, şi Care singur le dăruieşte veşnica existenţă bună prin participarea la Sine, întrucât El singur este în mod propriu şi există pururea şi e bun"[308].

2) Dar mişcarea se va putea opri nu numai în veşnica odihnă fericită în iubirea infinită a lui Dumnezeu, ci şi într-o stare contrară ce nu va putea fi nici ea depăşită. Pe cei răi mişcarea îi va face să se oprească într-o "veşnică existenţă nefericită"[309], care va fi pecetluită prin Judecata din urmă.

307. *Ibidem,* Sfântul Simeon Noul Teolog spune că sfârşitul mişcării în Dumnezeu e fără sfârşit, sau desăvârşirea ei e mereu în mişcare de desăvârşire. Căci sfârşitul mişcării la marginea lumii coincide cu începutul desăvârşirii fără sfârşit. (Syméon le Nouveau Théologien, *Catéchèses,* tom. II, p. 380, ed. cit., în Sources Chrétiennes, nr. 104).

308. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua,* P.G. 91, col. 1392 D.

309. *Ibidem,* col. 1302.

Dacă "veşnica existenţă fericită" vine din prezenţa lui Dumnezeu Cel ce este cu adevărat, "veşnica existenţă nefericită" vine din absenţa Celui ce este, deci înseamnă o înspăimântătoare împuţinare de existenţă. La Judecata din urmă se va arăta că e posibilă şi o astfel de existenţă. Acest minus suprem va fi demascat ca răul extrem în toată goliciunea lui, negându-i-se la Judecată orice aparenţă de bine, orice iluzie de consistenţă, înlăturându-se orice echivoc obiectiv şi subiectiv despre o existenţă satisfăcătoare a lui. Răul va apărea atunci ca totală desfigurare a existenţei în cei stăpâniţi de el, în totala lui lipsă de lumină şi în tot vidul lui de conţinut. Dar aceasta va constitui pentru subiectele extreme ale răului suprema suferinţă, desigur o suferinţă care constituie în acelaşi timp elementul lor, nefiind capabile de o altă stare. Va fi şi aceasta o revelaţie culminantă[310]. Golul răului se va arăta în deplinătatea lui. Dar aceasta va însemna o definitivă înfrângere a lui, după ce a fost lăsat să epuizeze toate măştile binelui pentru eventuala lui biruinţă. Răul se demască atunci când a ajuns la disperare, când vede că nu mai are nici un rost să se disimuleze, ştiind că nu mai are pe cine să câştige prin înşelăciune. Starea lui demascată e în acelaşi timp una de cumplită răutate şi de totală nenorocire provocată de o întoarcere a întregii zidiri de la cei dominaţi de el, cauzată de refuzul total al lor de a mai avea vreo legătură cu ceea ce există consistent. Căci zidirea însăşi e refuzată de această supremă răutate, ca şi Dumnezeu[311]. Viaţa celor din iad nu va fi luminată de zâm-

310. Idem, *Ep. I,* P.G. 91, col. 381: "Cine va surpa tartarul care mugeşte şi abisul din sânul lui care fierbe împreună cu el?".

311. *Ibidem:* "Cine nu se va teme de răul mai grozav decât toate: de întoarcerea feţei lui Dumnezeu, Cel prin fire blând şi de-oameni-iubitor şi milostiv, de la cei ce pentru răutatea vinei lor s-au înfundat în atâtea rele, întorcându-se şi scârbindu-se împreună cu El toată zidirea, indignată cu dreptate împotriva lor, că L-au silit pe Dumnezeu Cel prin fire bun şi singur iubitor de oameni să li Se arate astfel?".

betul feței lui Dumnezeu, căci ei sunt incapabili să privească la ea. Un întuneric deplin al singurătății și al necunoașterii și nerecunoașterii aspectului spiritual și fundamental al celor ce există se va așterne peste ei și o totală lipsă de încredere în bine și de nădejde de a li se mai schimba soarta, prin sensibilitatea față de bine, va domni peste ei. Au intrat și ei într-o neputință de a se mai schimba.

Taina chinurilor veșnice echivalează cu taina îmbolnăvirii iremediabile, mai bine zis a morții veșnice a celor ce ajung în ele[312]. E taina învârtoșării extreme a făpturii în trăsăturile răului, în urma practicării lui.

Dumnezeu și semenii nu mai sunt trăiți ca uitându-se la ei și vorbind cu ei, pentru că ei nu mai pot să se uite la aceia și în aceia, și nu se mai pot afla în dialog cu aceia. Non-voința continuă de comunicare a devenit neputința totală și definitivă de comunicare, rămânând în același timp non-voință. Starea aceasta e în același timp o pedeapsă și o stare voită.

Chiar dacă află "în timp" vreo anumită satisfacție în această închidere, în secret, eu-l suferă în această exclusivă autoafirmare. Ea devine chinuitoare la maximum când se prelungește la nesfârșit. Chiar în timp, dacă ar fi totală și s-ar prelungi prea mult, ea ar echivala cu moartea. În ea omul ar pierde graiul; el nu s-ar mai putea exprima pe sine, n-ar mai afla în această situație de închidere totală în sine cuvântul care să-l mântuiască. "Aici se arată sensul mai adânc al afirmației că eu-l există obiectiv numai în Cuvânt"[313]. "Rațiunea este, ca organ al primirii cuvântului, ochiul spiritual al omului... și precum surzenia urechii este semnul închiderii fiziologice, așa "iraționalitatea" nebuniei

312. Sunt sugestive considerațiile lui Sartre despre neantul care se instalează în ființă ca într-o coajă.

313. F. Ebner, *Das Wort und die geistigen Realitäten*, Pustet, 1921, p. 103 ș.u.

este expresia închiderii spirituale. Dar aceasta este închiderea eu-lui în faţa lui *tu*..."[314].

Legătura între raţiune şi cuvânt o cunoaştem de mult de la filozofii greci şi de la Părinţii răsăriteni, la care logos înseamnă deodată şi raţiune şi cuvânt. Ca şi la Sfinţii Părinţi, la Ebner, legătura între raţiune şi cuvânt este atotcuprinzătoare: cuvântul este expresia raţiunii şi prin rostul lui de întreţinere a comuniunii este expresia relaţiei eu-lui cu tu. Dar prin aceasta s-a pus în relief un nou înţeles al raţiunii, corespunzător acestui aspect al cuvântului: raţiunea e nu numai organul căutător de sensuri, ci şi căutător de comuniune, care, de altfel, cuprinde în el însuşi sensul adevărat al existenţei. Raţiunea corespunde, în amândouă sensurile, cuvântului; ea e cuvântul întreg. Şi desigur că între aceste două sensuri e o strânsă legătură. Creatura raţională caută înţelesuri pentru a le comunica; în comunicare îşi află existenţa ei supremul înţeles. Înţelesurile tălmăcesc comuniunea şi comuniunea se face în ambianţa înţelesurilor. Ziua a opta va fi ziua luminii neînserate, pentru că va fi ziua luminii înţelesurilor nesfârşite întreţinute de comuniunea nesfârşită; iadul, dimpotrivă, va fi locul întunericului veşnic al lipsei de orice înţeles, pentru că e al lipsei de orice comuniune.

Omul este făcut după chipul Cuvântului dumnezeiesc, al Raţiunii divine, atât în înţelesul de fiinţă raţională, cât şi în înţelesul de fiinţă cuvântătoare. Căci acestea nu există una fără alta. Omul vorbeşte totdeauna răspunzând; el vorbeşte pentru că trebuie să răspundă altuia, pentru că înţelege ce-i spune altul şi pentru că poate să-i dea un răspuns înţeles aceluia. Şi el făptuieşte, adeverind cuvintele sale de răspuns. Prin aceasta devine om şi el şi îi ajută şi pe ceilalţi să se desăvârşească în această calitate, sensibilizându-se pe sine şi sensibilizând pe ceilalţi. El vorbeşte şi făptuieşte,

314. *Ibidem*, p. 81.

pentru că trebuie să dea corp trebuinței de a răspunde. Oamenii se află prin ființa lor puși în necesitatea de a răspunde pentru a se actualiza ca oameni și a face și pe ceilalți să se actualizeze ca oameni. Copilul învață să vorbească și să săvârșească faptele așteptate, pentru că trebuie să răspundă mamei. Dar și ea îl învață să vorbească și să săvârșească faptele cuvenite dintr-o răspundere față de forul suprem care-i vorbește, Dumnezeu. Oamenii au fost creați cu necesitatea de a răspunde și prin aceasta răspund Cuvântului dumnezeiesc. Ei raționează pentru că trebuie să actualizeze umanitatea lor în cuvinte și în fapte, răspunzând cu un sens, răspunzând drept; pentru că Rațiunea dumnezeiască și Cuvântul dumnezeiesc i-a făcut raționali și cuvântători, i-a pus în legătura indisolubilă a vorbirii și a făptuirii raționale în comuniune.

Prin păcat omul a căzut deodată din raționalitatea adevărată și din exercițiul cuvântării iubitoare a comunității depline cu semenul său, pentru că s-a slăbit în el legătura cu Rațiunea, cu Cuvântul dumnezeiesc, răspunderea ascuțită față de Acela. Cine nu mai trăiește deplin responsabilitatea față de Dumnezeu, nu o mai trăiește nici față de semenul său; și invers. În rațiunea lui au intrat trăsături de perversitate, cuvântul a devenit adeseori mincinos, mijloc de aparentă comuniune, nu de comuniune adevărată. Rațiunea a căutat sensuri în plăceri egoiste, nu în comuniune: a devenit egoistă, exprimându-se în cuvinte nesincere, în fapte contrare altora, care nu mai căutau și nu mai realizau comuniunea reală, pentru că omul își ascundea prin ele planurile egoiste ce nu mai puteau fi de folos altora, ci urmăreau răul lor.

Cuvântul dumnezeiesc care sădește în noi trebuința cuvântului ca răspuns la apelul Lui, Rațiunea supremă care ne-a înzestrat cu rațiune pentru a putea vorbi cu înțeles, pentru a restabili în om cuvântul și rațiunea, S-a făcut El însuși om care răspunde lui Dumnezeu și oamenilor cu

înţeles la toate apelurile lor, spre a fi de model fraţilor Săi întru umanitate, ca să se ajute şi ei unii pe alţii prin cuvintele şi faptele lor cu înţeles şi să se dezvolte ca oameni deplini şi adevăraţi. Dar Cuvântul şi Raţiunea fiind Persoană e şi izvorâtor de fapte, deci face pe om izvor de fapte drepte, prin care se dezvoltă pe sine cum se cuvine şi sensibilizează umanitatea din alţii, prin iubirea ce le-o arată. Căci aceasta e persoana: izvor de fapte şi de cuvinte iubitoare pentru alţii. Numai aşa devine om adevărat subiectul lor cât şi cel cărora li se adresează. Fiul lui Dumnezeu, făcându-Se om, S-a făcut şi izvor direct de fapte iubitoare şi de cuvinte transmutatoare de cunoştinţă la nivelul nostru, dovedindu-Se El însuşi omul adevărat şi sensibilizând în veci umanitatea celorlalţi.

Căderea din cuvântul drept, revelator al unei realităţi adevărate, şi din fapta iubitoare şi, cu aceasta, din legătura cu Hristos – Cuvântul dumnezeiesc şi omenesc iubitor şi Subiectul faptei desăvârşitoare de om – este în iad totală. Iar aceasta înseamnă că în iad e totală căderea din lumina sensurilor şi a comuniunii, ca şi din chipul omului autentic, cel după modelul lui Dumnezeu. E o cădere din legătura cu Cuvântul care-l obligă la răspunsuri cu cuvântul şi cu fapta. Şi din Raţiunea care-i ţine în faţa raţiunii sensurile realităţii adevărate. E o depărtare totală de la faţa Cuvântului şi a Raţiunii. Iar această totală cădere din sensuri şi din comuniune echivalează cu nebunia, cu refuzul realităţii, pe care o înlocuieşte sau o strâmbă cu produsele halucinaţiei sale, iar aceasta e un izvor de chin nemărginit. Pentru că, simultan, cei ce păţesc aceasta sunt într-o temere continuă de o realitate strâmbată halucinant. De câte ori nu vedem pe unii, pe care o susceptibilitate bolnăvicioasă, întreţinută de un orgoliu nemăsurat, îi face să se chinuiască în faţa noastră de temeri şi de bănuieli imaginate, neacceptându-ne în nici o atitudine faţă de ei, nici de îngăduinţă, nici de înţelegere, nici de indiferenţă, nici de atenţie, nici de vorbire,

nici de tăcere, reduşi la o neputinţă chinuitoare şi reducându-ne şi pe noi la neputinţa de a-i ajuta, în această necontenită roadere a lor de către ei înşişi. Non-comuniunea şi non-raţionalitatea lor nu-i o desfiinţare a comuniunii şi a raţiunii prin muţenie şi întuneric, ci o pervertire a lor: raţiunea le serveşte de chin, nonsensul vieţii lor stă în dezorganizarea haotică a sensurilor, auzirea cuvintelor altora e un motiv de tot felul de bănuieli, non-comuniunea stă în comunicarea fără efect a acestei nevindecabile lipse de sens şi în agăţarea de cuvintele altora şi de existenţa lor pentru a se chinui şi mai mult, strâmbând tot ce li se comunică, reducând la efecte rele toate legăturile lor cu ceilalţi.

Dar cazurile şi situaţiile acestea cunoscute pe pământ sunt numai o parte din non-comuniunea şi non-raţionalitatea iadului. În aceste cazuri numai unul e nebun şi poate nu cu totul. Ceilalţi sunt sănătoşi, dar neputincioşi de a-l ajuta, miloşi şi dornici măcar în parte de a-i comunica o putere. În iad însă toţi sunt într-o nebunie lucidă totală, adică deplin orbi şi surzi faţă de ceilalţi, sau cu o privire şi cu o auzire perversă, comunicându-şi neputinţa de comunicare, strâmbând orice comunicare într-o comunicare lipsită de putinţa reală a comunicării, plângând şi scrâşnind din dinţi cu disperare, fiecare lângă zidurile surde, plângătoare şi scrâşnind din dinţi şi ele, pe care le constituie făpturile celorlalţi; plângând şi scrâşnind din dinţi pentru neputinţa comunicării şi pentru răutatea ce şi-o comunică totuşi prin aceasta, răutate pe care fiecare o simte în ceilalţi faţă de el, mărită halucinant. Căci văd în toţi faţa satanei. Chinul în care se află este din această cauză un "vierme neadormit".

Dimpotrivă, cei din rai sunt readunaţi în Cuvântul, prin Care şi după chipul Căruia au fost făcuţi, devenind la maximum asemenea Lui (Ef.1, 10). Precum Acela e Raţiunea tuturor raţiunilor, sau Sensul în care se văd luminate sensurile tuturor, dar în acelaşi timp Unul, din unitatea

Treimii ca Dumnezeire a cărei viaţă e iubirea fără sfârşit, aşa cei ridicaţi în El poartă în forma cea mai luminoasă pecetea Lui, nesăturându-se de contemplarea sensurilor fără sfârşit în El şi de comuniunea iubitoare, căci participă prin El la iubirea Sfintei Treimi.

Într-un fel oarecare nici în iad nu mai e timp, pentru că nu se mai experiază în el nimic nou, pentru că unde nu e dialog şi nu mai e speranţă, nu mai e istorie. Dar eternitatea de acolo e un chin nesfârşit, e eternitatea tragicului fără ieşire, prăpastia fără fund a disperării, eternitatea întunericului, a haosului de nesfârşite împletiri absurde de nonsensuri, eternitatea pierderii şi înlănţuirii în această stare disperată a unui labirint fără ieşire şi fără noutate. Cu o plasticitate de mare conţinut spiritual a descris cele două stări ale veşniciei Sfântul Chiril al Alexandriei:

"Drepţii dănţuiesc, păcătoşii sunt legaţi. Drepţii cântă, păcătoşii se tânguiesc... Drepţii au cântarea, păcătoşii, prăpastia. Drepţii în sânurile lui Avraam, păcătoşii în torentele de foc ale lui Veliar. Drepţii în odihnă, păcătoşii în osândă. Drepţii se răcoresc, păcătoşii ard. Drepţii se veselesc, păcătoşii se usucă de întristare... Pe drepţi îi va desfăta vederea lui Dumnezeu, pe păcătoşi îi va întrista vederea focului. Drepţii în cămara de nuntă, păcătoşii în haosul infinit. Drepţii în lumini, păcătoşii în întunecimea furtunii. Drepţii cu îngerii, păcătoşii cu demonii... Drepţii în mijlocul luminii, păcătoşii în mijlocul întunericului. Drepţii – mângâiaţi de Mângâietorul, păcătoşii – chinuiţi de demoni. Drepţii, în faţa tronului Stăpânului, păcătoşii, în faţa întunericului chinuitor. Drepţii văd pururea faţa lui Hristos, păcătoşii stau pururea în faţa diavolului... Drepţii sunt iniţiaţi de îngeri, păcătoşii, de demoni... Drepţii, în cer, păcătoşii, în abis"[315].

315. *Omilia 14. Despre ieşirea sufletului şi despre a doua venire a Domnului*, P.G. 77, col. 1680-1681.

Ilarion Alfeyev, Taina credintei. Introducere in teologia dogmatica ortodoxă, Ed. Doxologia, Iași, 2016

pp. 339 - 368

Judecata de apoi

În momentul morţii, sufletul iese din trup şi intră într-o altă modalitate de existenţă, fără să-şi piardă nici memoria, nici capacitatea de a gândi sau de a simţi. În plus, el intră într-o altă lume împovărat fiind de greutatea responsabilităţii vieţii duse pe pământ, pe care nu o uită.

Învăţătura creştină referitoare la Judecata finală este întemeiată pe ideea că toate faptele bune şi rele săvârşite de om lasă urme în suflet şi că trebuie să dăm seama pentru tot înaintea Binelui absolut în preajma Căruia nu poate exista nici urmă de rău sau de păcat. Împărăţia lui Dumnezeu este incompatibilă cu păcatul: „Şi în cetate nu va intra nimic pângărit

---

[16] V. Sokolov, *Putem sau trebuie să ne rugăm în biserică pentru non-ortodocşi?*, Serghiev Possad, 1906, pp. 23-31 (în limba rusă).

şi nimeni care e dedat cu spurcăciunea şi cu minciuna, ci numai cei scrişi în Cartea vieţii Mielului" (Apocalipsa 21, 27). Orice faptă rea pentru care omul nu s-a pocăit cu toată sinceritatea la Spovedanie, orice păcat rămas nemărturisit, orice necurăţie a sufletului, toate acestea vor ieşi la iveală în ziua Judecăţii de apoi: „Căci nu e nimic ascuns ca să nu se dea pe faţă; nici n-a fost ceva tăinuit, decât ca să vină la arătare", după cum spune Mântuitorul Hristos (Marcu 4, 22).

Judecata de apoi era cunoscută deja în Vechiul Testament. Se vorbeşte despre ea în Cartea Ecclesiastul: „Bucură-te, omule, cât eşti tânăr şi inima ta să fie veselă în zilele tinereţii tale şi mergi în căile inimii tale [...], dar să ştii că, pentru toate acestea, Dumnezeu te va aduce la judecata Sa" (Ecclesiastul 11, 9). Mântuitorul Hristos Însuşi face precizări suprinzător de clare cu privire la Judecata de apoi:

> „Când va veni Fiul Omului întru slava Sa, şi toţi sfinţii îngeri cu El, atunci va şedea pe tronul slavei Sale. Şi se vor aduna înaintea Lui toate neamurile şi-i va despărţi pe unii de alţii, precum desparte păstorul oile de capre. Şi va pune oile de-a dreapta Sa, iar caprele de-a stânga. Atunci va zice Împăratul celor de-a dreapta Lui: «Veniţi, binecuvântaţii Tatălui Meu, moşteniţi împărăţia cea pregătită vouă de la întemeierea lumii. Căci flămând am fost şi Mi-aţi dat să mănânc; însetat am fost şi Mi-aţi dat să beau; străin am fost şi M-aţi primit; gol am fost şi M-aţi îmbrăcat; bolnav am fost şi M-aţi cercetat; în temniţă am fost şi aţi venit la Mine». Atunci drepţii Îi vor răspunde zicând: «Doamne, când Te-am văzut flămând şi Te-am hrănit? Sau însetat şi Ţi-am dat să bei?» [...] Iar Împăratul, răspunzând, va zice către ei: «Adevărat zic vouă, întrucât aţi făcut unuia dintre aceşti fraţi ai Mei, prea mici, Mie Mi-aţi făcut». Atunci va zice şi celor de-a stânga: «Duceţi-vă de la Mine, blestemaţilor, în focul cel veşnic care este gătit diavolului şi îngerilor lui. Căci flămând am fost şi nu Mi-aţi dat să mănânc; însetat am fost şi nu Mi-aţi dat să beau» [...]. Şi vor merge aceştia la osândă veşnică, iar drepţii la viaţă veşnică" (Matei 25, 31-37.40-42.46).

Această parabolă a Mântuitorului Hristos ne arată că Judecata de apoi va fi momentul în care multă lume va avea o adevărată revelație: cei care erau convinși că vor fi mântuiți vor fi blamați cu asprime, iar cei care poate nu L-au întâlnit niciodată pe Hristos în timpul vieții lor pământești („Când Te-am văzut?"), dar care s-au arătat a fi milostivi față de aproapele lor, vor fi mântuiți. În parabola înfricoșătoarei judecăți, împăratul nu-i întreabă pe oameni dacă au mers des la biserică, dacă au ținut toate posturile, dacă s-au rugat vreme îndelungată, ci cum s-au purtat față de aproapele, „aceşti fraţi ai Săi, prea mici". Faptele de milostenie săvârșite sau nesăvârșite de-a lungul vieții reprezintă criteriul principal la Judecata de apoi. Judecata finală se aplică tuturor, celor credincioşi şi celor necredincioşi, creştinilor şi păgânilor. Creştinii vor fi judecaţi după Evanghelie, iar păgânii, după „fapta legii scrisă în inimile lor" (Romani 2, 15).

Găsim, de altminteri, în Noul Testament precizări potrivit cărora toți oamenii se vor înfățișa la Judecata de apoi, la auzul veștii celei bune a lui Hristos, chiar şi cei care nu L-au cunoscut în timpul vieții lor pământești. Sfântul Apostol Petru scrie că, după Înviere, Hristos a coborât la iad pentru a propovădui duhurilor păcătoşilor care au pierit în apele potopului din vremea lui Noe:

> „Pentru că şi Hristos a suferit odată moartea pentru păcatele noastre, El cel drept pentru cei nedrepți, ca să ne aducă pe noi la Dumnezeu, omorât fiind cu trupul, dar viu făcut cu duhul. Cu care S-a pogorât şi a propovăduit şi duhurilor ținute în închisoare, care fuseseră neascultătoare altădată, când îndelungarăbdare a lui Dumnezeu aştepta, în zilele lui Noe, şi se pregătea corabia în care puține suflete, adică opt, s-au mântuit prin apă. Iar această mântuire prin apă închipuia botezul, care vă mântuieşte astăzi şi pe voi [...], prin învierea lui Iisus Hristos" (I Petru 3, 18-21).

Dacă Hristos a propovăduit în iad, cuvintele Lui se adresau tuturor celor ce zăceau acolo sau numai celor aleşi? După Tertulian şi alți câțiva hermeneuți, Hristos nu le-a propovăduit

decât drepților și cuvioșilor din Vechiul Testament, care zăceau în iad, așteptându-și izbăvirea. Potrivit unei alte interpretări, propovăduirea Mântuitorului Hristos se adresa tuturor celor din iad, printre care erau și păgâni, care trăiseră în afara credinței celei adevărate. Aceasta este opinia Sfântului Clement Alexandrinul, care scrie:

> „Nu este oare arătat că Domnul a binevestit și celor care au pierit în potop, dar mai bine zis, celor legați, celor din închisori și celor ținuți în temniță? [...] Mântuitorul a atras la mântuire, prin predică, pe cei care au voit să creadă în El, ori de unde ar fi venit. Dacă Domnul S-a pogorât în iad, precum S-a și pogorât, nu S-a pogorât pentru altceva decât ca să binevestească; atunci a binevestit sau tuturora, sau numai evreilor. Dacă a binevestit tuturora, atunci se vor mântui toți cei care au crezut, chiar dacă sunt dintre neamuri, pentru că s-au mărturisit acolo [...]. De vreme ce Dumnezeu este nepărtinitor, apostolii, ca și aici, tot așa și acolo au binevestit celor dintre neamuri, care erau în stare să se întoarcă la credință [...]. Atunci este limpede că și cei care n-au trăit sub lege, dar au viețuit drept, datorită însușirilor lor sufletești, chiar dacă erau în iad și în temniță, ei bine, atunci când au auzit glasul Domnului, fie glasul personal al Domnului, fie glasul care lucrează prin apostoli, aceia iute s-au întors și au crezut."[17]

Fiindcă Sfântul Apostol Petru se referă la cei ce au trăit în vremea lui Noe, despre care Vechiul Testament ne spune că era caracterizată de o mare decădere morală și că „toate cugetele și dorințele inimii oamenilor erau îndreptate la rău" (Facerea 6, 5), este clar că Hristos le propovăduia nu numai celor drepți, ci și păcătoșilor care zăceau în iad. Sfântul Apostol Pavel revine asupra acestui aspect câteva versete mai încolo: „Ei își vor da seama înaintea Celui ce este gata să judece viii și morții. Că spre aceasta s-a binevestit morților, ca să fie

---

[17] Clement Alexandrinul, „Stromatele", „Stromata a VI-a", capitolul VI, în *Scrieri*, partea a doua, traducere, cuvânt înainte, note și indici de pr. D. Fecioru, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1982, pp. 416-417.

judecaţi ca oamenii, după trup, dar să vieze după Dumnezeu cu duhul" (I Petru 4, 5-6).

Tâlcuind aceste cuvinte ale apostolului, un episcop ortodox rus scria:

> „Prin cuvântul «morţi» (*nekroi*), trebuie să înţelegem pe toţi cei adormiţi înainte de ziua Judecăţii de apoi a lui Hristos, adică pe cei care au auzit cuvântul Evangheliei în timpul vieţii lor pământeşti, precum şi pe aceia care nu l-au auzit [...]. Dacă Evanghelia Mântuitorului Hristos nu ar fi ajuns la urechile celor adormiţi, aceştia nu s-ar fi putut înfăţişa în faţa tribunalului lui Hristos. Prin acest verset suntem deci îndreptăţiţi să credem că după cum cei adormiţi înainte de Întruparea lui Hristos au fost binevestiţi prin propovăduirea Evangheliei în iad de către Însuşi Mântuitorul Hristos cel mort şi pogorât la iad, tot aşa şi cei adormiţi după venirea lui Hristos care nu au auzit în timpul vieţii lor pământeşti propovăduirea Evangheliei, nici nu L-au cunoscut pe Hristos, vor fi binevestiţi prin această propovăduire în iad. Sfântul Apostol nu a ştiut să ne arate dacă acest lucru se va repeta de nenumărate ori sau numai o singură dată înainte de Judecata de apoi. Reiese deci din cuvintele apostolului, fără urmă de îndoială, că toţi cei morţi care nu au auzit pe pământ Evanghelia lui Hristos se vor înfăţişa la Judecata finală a Domnului, ca şi cum ar fi auzit-o [...]. Nimic nu ne îndreptăţeşte să limităm extinderea cuvântului «morţi» (*nekroi*) la o categorie anume de răposaţi."[18]

Nu găsim oare în aceste cuvinte un răspuns la întrebarea cu privire la posibilitatea mântuirii celor nebotezaţi şi a celor necredincioşi? Biserica crede cu tărie că *în afara lui Hristos, în afara botezului şi în afara Bisericii, mântuirea nu este posibilă.* Cu toate acestea, cei ce nu L-au cunoscut pe Hristos pe pământ nu-şi pierd toate posibilităţile de a se izbăvi de iad, deoarece chiar şi acolo (în iad) se aude propovăduirea Evangheliei. Creându-l pe om liber, Dumnezeu Şi-a asumat responsabilitatea

---

[18] Episcopul Grigorie, *Tâlcuire la Prima Epistolă a Sfântului Apostol Petru*, Simferopol, 1902, p. 10 (în limba rusă).

mântuirii lui, şi această mântuire a fost înfăptuită prin Hristos. Cel ce Îl respinge în mod conştient pe Hristos şi Îi nesocoteşte propovăduirea face o alegere în favoarea diavolului şi devine instrumentul propriei sale osândiri: „Cel ce nu crede în El a şi fost judecat, fiindcă nu a crezut în numele Celui Unuia-Născut, Fiul lui Dumnezeu" (Ioan 3, 18). Atunci cum ar putea fi condamnat, în general, cel ce nu a auzit cuvântul Evangheliei? „Ar fi fost într-adevăr o mare nedreptate, scrie Sfântul Clement Alexandrinul, ca cei care au murit înainte de venirea Domnului să nu aibă parte de binevestirea Evangheliei şi nici să nu li se dea prilejul de a crede sau nu, adică să aibă, pe bună dreptate, parte de mântuire sau de pedeapsă."[19] Tot aşa, nici celor care au murit după venirea lui Hristos şi nu au primit propovăduirea Evangheliei nu li se poate reproşa nici credinţa, nici necredinţa. Iată de ce Mântuitorul Hristos vesteşte Evanghelia în iad, pentru ca fiecare dintre fiinţele umane create de El să poată alege binele sau răul şi, în funcţie de această alegere, să se mântuiască sau să fie osândit la pedeapsă.

Această chestiune pe care o semnalăm aici, referitoare la posibilitatea mântuirii celor morţi din afara credinţei creştine, este crucială pentru numeroşi creştini din zilele noastre. Teologii i-au propus soluţionări diverse. Un răspuns surprinzător a fost dat de mitropolitul Antonie (Bloom) de Suroj studenţilor de la seminariile teologice din Moscova în 1966. Fiind întrebat dacă „poate exista mântuire în afara lui Hristos?", mitropolitul a răspuns: „Aş spune că da; gândiţi-vă la cuvintele Sfântului Apostol Pavel cu privire la păgânii care se călăuzesc după legea lui Dumnezeu înscrisă în inimile lor, la evreii care se călăuzesc după legea dată de Dumnezeu prin Moise, la creştinii care respectă legea lui Hristos (Romani 2, 14 ş. u.)". Altă întrebare: „Aceştia trebuie însă să se apropie de Hristos?".

---

[19] Clement Alexandrinul, „Stromatele", „Stromata a VI-a", capitolul VI, în *Scrieri*, partea a doua, traducere, cuvânt înainte, note şi indici de pr. D. Fecioru, p. 418.

Răspunsul mitropolitului: „Pot să nu se apropie de El, depinde de împrejurările istorice. Nu putem pune sub semnul întrebării mântuirea veşnică a unui om numai pentru faptul că s-a născut în centrul Africii într-o perioadă în care nu exista acolo nici un misionar; în acest caz, mântuirea ar depinde, într-adevăr, de geografie şi de istorie [...] şi ne-am afla în plin arbitrariu divin: am fi judecaţi în funcţie de locul naşterii. Ar fi un lucru lipsit de moralitate, o stăpânire a hazardului sau a relei voinţe a lui Dumnezeu". Printre adepţii religiilor orientale, a mai adăugat mitropolitul, sunt multe persoane care au ajuns la un asemenea nivel al cunoaşterii lui Dumnezeu, încât le lipseşte doar numele lui „Iisus" pentru a avea cheia şi explicarea a toate câte sunt. Ne putem oare închipui, i-a întrebat mitropolitul Antonie pe studenţi, că atunci când un astfel de om se va prezenta înaintea Domnului după moarte, nu va mărturisi: „Acesta este Cel pe Care L-am căutat toată viaţa, El este răspunsul la toate întrebările mele"?[20]. În acest caz nu mai este vorba despre mântuire *în afara lui Hristos*, ci de mântuirea *în Hristos* a celor care, dintr-un motiv sau altul, au murit în afara credinţei creştine.

Ce este iadul?

„Părinţilor şi învăţătorilor, mă întreb ce este iadul? Şi cuget în sinea mea: este suferinţa de a nu mai putea iubi." Aşa se exprimă stareţul Zosima, celebrul călugăr dostoievskian din *Fraţii Karamazov*.

De ce iadul? De ce Dumnezeu îi condamnă pe unii oameni la osândă veşnică? Cum se poate împăca imaginea unui Dumnezeu Judecător cu mesajul Noului Testament, despre un Dumnezeu Care este iubire? Iată cum răspunde Sfântul

---

[20] Antonie (Bloom) de Suroj, *Despre o întâlnire*, Sankt-Petersburg, 1994, pp. 166-168 (în limba rusă).

Isaac Sirul la aceste întrebări: nimeni nu poate fi lipsit de iubirea lui Dumnezeu şi nu există loc în care această iubire să nu existe; cine alege de bunăvoie răul în locul binelui se lipseşte singur de milostivirea lui Dumnezeu. Iubirea lui Dumnezeu, care este izvor de fericire şi de mângâiere pentru drepţii din rai, devine pentru cei păcătoşi izvor de chin, fiindcă ei nu pot avea parte de ea şi îi sunt străini:

> „Iar eu zic că cei chinuiţi în gheenă[21] vor fi biciuiţi de biciul iubirii. Şi ce chin mai amarnic şi mai cumplit este decât chinul dragostei! Adică cei ce simt că au greşit faţă de dragoste suferă acolo un chin mai mare decât orice chin, fie el cât de înfricoşător. Căci tristeţea întipărită în inimă de păcatul faţă de dragoste e mai ascuţită decât orice chin. E nebunie să socotească cineva că păcătoşii se lipsesc în gheenă de dragostea lui Dumnezeu. Dragostea este odrasla cunoştinţei adevărului care, după mărturisirea de obşte, s-a dat tuturor. Dar dragostea lucrează prin puterea ei în două feluri: pe păcătoşi îi chinuieşte cum se întâmplă şi aici unui prieten din partea prietenului; iar pe cei ce au păzit cele cuvenite îi veseleşte. Şi aceasta este, după judecata mea, părerea de rău sau chinul din gheenă."[22]

Prin urmare, Dumnezeu nu supune pe nimeni în mod nemilos la chinuri, ci cel ce alege răul trebuie să-i suporte mai târziu consecinţele. Unii oameni refuză în mod deliberat să urmeze calea iubirii, fac rău şi provoacă suferinţă aproapelui: ei vor fi incapabili să se împace cu Iubirea supremă atunci când se vor afla faţă către faţă cu Ea. Cine trăieşte aici, pe pământ, în afara iubirii nu va putea să se regăsească în iubire

---

[21] Cuvântul ebraic *gehenna* înseamnă „valea lui Hinom". În Noul Testament, cuvântul este folosit pentru a desemna iadul, locul de pe urmă de chinuri pentru cei păcătoşi.

[22] Sfântul Isaac Sirul, „Cuvinte despre sfintele nevoinţe", Cuvântul LXXXIV, în *Filocalia*, volumul X, traducere, introducere şi note de pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1981, p. 423.

după ce se va despărţi de trup. Acesta va umbla în „mijlocul umbrei morţii" (Psalmi 22, 4), „întru întuneric" şi „în pământ uitat" (Psalmi 87, 13), după cum scrie psalmistul. Iisus numeşte acest loc sau, mai precis, acest mod de existenţă a sufletului după moarte „întunericul cel mai din afară" (Matei 22, 13) şi „gheena focului" (Matei 5, 22). După Sfântul Vasile cel Mare, iadul este o înstrăinare de Dumnezeu printr-o exagerare a păcatului şi o atitudine contrară binelui[23]. Suferinţa din iad este provocată, aşadar, de sentimentul individual al absenţei lui Dumnezeu. Toate imaginile folosite în mod tradiţional pentru descrierea iadului: foc sau gheaţă, văpaie aprinsă sau iezer de foc, nu sunt altceva decât simboluri ale suferinţei datorate incapacităţii persoanei umane de a se afla în comuniune deplină cu Dumnezeu.

Trebuie să precizăm că noţiunea de iad a fost deformată de reprezentările grosiere şi materiale care i-au fost atribuite de literatura medievală din Apus. Să ne gândim la Dante şi la descrierea minuţioasă a chinurilor şi pedepselor îndurate de cei păcătoşi. Eshatologia creştină ar trebui să se debaraseze de această imagistică, ce trimite la o concepţie catolică medievală referitoare la spaima momentului sfârşitului fiecărei fiinţe umane (când aceasta va fi judecată după faptele sale[24]), la „pedagogia fricii" şi insistenţa asupra necesităţii satisfacerii şi a pedepsei. „Judecata de apoi" a lui Michelangelo din Capela Sixtină Îl înfăţişează pe Hristos aruncându-i în abis pe toţi cei ce au îndrăznit să I se împotrivească. „Este clar că nu aşa Îl văd eu pe Hristos, scrie arhimandritul Sofronie Saharov... Fireşte, Hristos trebuie să Se afle în centru, însă El trebuie să fie altfel, în armonie cu revelaţia care ne-a venit de la El,

---

[23] Sfântul Vasile cel Mare, *Comentariu la cartea Profetului Isaia*, traducere din limba greacă, introducere şi note de Alexandru Mihăilă, Bucureşti, Basilica, 2009.

[24] În latină, *Novissima*, iar în franceză, *les fins dernières*, cu referire la Înţelepciunea lui Isus Sirah 7, 38 (n. trad.).

un Hristos cu o putere nesfârşită izvorâtă din puterea iubirii smerite."[25] Dacă Dumnezeu este iubire, El trebuie să fie plin de iubire chiar şi în ceasul Judecăţii de apoi, chiar şi atunci când deliberează ca Judecător şi pronunţă o condamnare la moarte.

Pentru un ortodox, noţiunile de iad şi de chinuri veşnice sunt legate de taina revelată în slujbele liturgice din Săptămâna Sfintelor Pătimiri şi de la Paşti, de taina lui Hristos Cel coborât în iad pentru a-i izbăvi pe cei ce erau ţinuţi acolo în robia satanei şi a morţii. Biserica ne învaţă că, după moartea Sa pe Cruce, Hristos a coborât în adâncuri pentru a zdrobi iadul şi moartea, pentru a distruge stăpânirea infamă a diavolului. Precum a sfinţit râul Iordanului, plin de păcatele oamenilor, cufundându-se în apele lui, tot aşa, prin coborârea Sa la iad, l-a pătruns în întregime de prezenţa Sa plină de lumină. Neputând suporta această pătrundere a sfinţeniei, iadul s-a declarat învins: „Astăzi iadul strigă suspinând: Mai bine mi-ar fi fost de n-aş fi primit pe Cel ce S-a născut din Maria, că venind asupra mea, mi-a surpat puterea; porţile cele de aramă le-a sfărâmat. Sufletele pe care le ţineam întru mine mai dinainte, Dumnezeu fiind, le-a înviat" (Vecernia din Sfânta şi Marea zi de Sâmbătă, *Triodul*).

După Sfântul Ioan Gură de Aur, „iadul s-a amărât, întâmpinându-Te pe Tine jos: amărâtu-s-a că s-a stricat; s-a amărât că a fost batjocorit; s-a amărât că a fost omorât; s-a amărât că s-a surpat; s-a amărât că a fost legat"[26]. Acest lucru nu înseamnă că, după coborârea lui Hristos în iad, iadul a fost desfiinţat; el există în continuare, deşi este deja condamnat la moarte.

Textele liturgice ne revelează o altă taină, oferindu-ne precizări cu privire la cei pe care Hristos i-a izbăvit din moarte

---

[25] Arhimandrit Sofronie Saharov, *His Life is Mine*, Crestwood NY, St. Vladimir's Seminary Press, 1977, p. 32.

[26] *Cuvânt de învăţătură* atribuit Sfântului Ioan Gură de Aur, citit în Biserica Ortodoxă în timpul Utreniei Învierii.

după Învierea Sa. Cântările vorbesc despre izbăvirea *tuturor* oamenilor, a omenirii întregi, fără nici o deosebire:

„Hristos a înviat, dezlegând din legături pe Adam cel întâi zidit şi sfărâmând tăria iadului. Îndrăzniți, *toți* morții, că s-a omorât moartea, s-a prădat şi iadul împreună cu ea şi a luat împărăția Hristos, Cel ce S-a răstignit şi a înviat." (*Laude*, Sâmbăta Lăsatului sec de carne)

„Zapisul nostru l-ai rupt, Doamne, şi socotindu-Te între cei morți, ai legat pe tiranul cel de acolo, scăpând pe *toți* din legăturile morții, cu Învierea Ta." (*Denia de joi seara*, din Săptămâna Sfintelor Pătimiri)

„Astăzi iadul strigă suspinând: Stricatu-s-a puterea mea [...]. Eu am avut *morți din veac*, dar Acesta iată că pe *toți* îi ridică [...]." (*Vecernia* din Sfânta şi marea zi de Sâmbătă)

„Astăzi iadul strigă suspinând: Zdrobitu-s-a stăpânirea mea, Păstorul S-a răstignit şi pe Adam l-a înviat. De cei peste care eram împărat sunt lipsit, şi pe care i-am înghițit, puternic fiind, pe *toți* i-am vărsat. Deşertat-a mormintele Cel ce a fost răstignit; slăbit-a puterea morții [...]." (*Vecernia* din Sfânta şi marea zi de Sâmbătă)

„Soborul îngeresc s-a mirat văzându-Te pe Tine între cei morți socotit fiind şi puterea morții surpând, Mântuitorule, şi împreună cu Tine pe Adam ridicându-l, şi din iad pe *toți* slobozindu-i." (*Utrenia* din Sfânta şi marea zi de Sâmbătă)

„Şi pogorându-Se prin Cruce în iad ca să plinească *toate* ale Sale, a nimicit durerile morții. Şi, înviind a treia zi şi cale făcând *oricărui* trup la învierea cea din morți [...]."(*Anaforaua Liturghiei Sfântului Vasile cel Mare*)

„Nimeni să nu se teamă de moarte, că ne-a izbăvit pe noi moartea Mântuitorului. [...] Unde-ți este, moarte, boldul tău? Unde-ți este, iadule, biruința? Înviat-a Hristos şi tu ai fost nimicit. [...] Înviat-a Hristos şi *nici un mort nu este* în groapă [...]." (*Cuvânt de învățătură al Sfântului Ioan Gură de Aur*, citit în timpul Utreniei Învierii)

Dacă numai drepții Vechiului Testament ar fi fost izbăviți din iad, în vreme ce păcătoșii ar fi rămas osândiți pe vecie, izbăvirea adusă de Hristos ar fi fost doar un act de dreptate, și nu unul de milostivire. Ea ar fi însemnat doar răsplata pentru o viață evlavioasă, și nu minunea mântuirii acordate celor care nu erau vrednici de ea. După cum spune o rugăciune atribuită Sfântului Ioan Damaschin din Rugăciunile de seară, „că de vei mântui pe cel drept, nu-i lucru mare, iar de vei milui pe cel curat, nu-i nici o minune, că sunt vrednici de mila Ta". Cum s-ar putea bucura Biserica de taina biruinței și a mântuirii lui Hristos, dacă ea n-ar presupune nici o taină și nici o minune?

Trebuie să subliniem însă faptul că izbăvirea tuturor sufletelor din iad nu trebuie interpretată ca un act magic, înfăptuit de Hristos împotriva voinței persoanei umane. „Dumnezeu nu silește", spune un vechi text creștin[27]. „Chemarea la mântuire vine de la Dumnezeu ca o invitație, pe care, în virtutea condiției noastre umane, suntem liberi să o acceptăm sau să o refuzăm", scrie un teolog ortodox contemporan[28]. Cel ce refuză de bunăvoie să-L urmeze pe Hristos și să intre în rai, prin porțile ce-i sunt larg deschise, percepe iadul ca pe o suferință și un chin datorate pierderii prezenței lui Dumnezeu[29].

---

[27] „Epistola către Diognet", capitolul VII, în *Scrierile Părinților apostolici*, traducere, note și indici de pr. D. Fecioru, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, colecția „Părinți și scriitori bisericești", 1979, p. 341.

[28] Kallistos (Ware) of Diokleia, „We must pray for All: Salvation according to Saint Silouan", *Sobornost* 19, 1 (1997), p. 38.

[29] Sunt grăitoare în acest sens exemplele lui Iuda și al tâlharului. Biserica nu ne spune că Iuda a fost izbăvit din iad de Hristos. Nu ni se spune nici dacă cei doi tâlhari au cunoscut aceeași soartă, ci credem că numai cel dintâi dintre ei a fost dus în rai de Mântuitorul împreună cu El (Luca 23, 43). O întâlnire personală cu Hristos îl face pe fiecare să aleagă dacă Îl urmează sau dacă Îl respinge. Această alegere poate avea loc fie în timpul vieții pământești, fie după moarte, așa cum se întâmplă cu oamenii din Vechiul Testament cu care Hristos S-a întâlnit față către față în iad.

Deşi recunoaşte importanţa dogmatică a conceptului de iad, Biserica Ortodoxă nu afirmă totuşi că el este inevitabil pentru toţi cei păcătoşi. Dimpotrivă, Biserica se roagă pentru toţi cei ce sunt „întru întunericul iadului" (Rugăciunea a cincea a plecării genunchilor de la Vecernia Rusaliilor), ea crede că mântuirea tuturor oamenilor se află în mâinile lui Dumnezeu, Care „voieşte ca toţi oamenii să se mântuiască" (I Timotei 2, 4), „nevrând să piară cineva, ci toţi să vină la pocăinţă" (II Petru 3, 9). Nimic nu-I este cu neputinţă lui Dumnezeu. Datorită rugăciunii Bisericii şi milostivirii Sale, El îi poate izbăvi din iad chiar şi pe cei ce I se împotriveau în timpul vieţii lor pământeşti.

Biserica Ortodoxă nu admite învăţătura apuseană despre purgatoriu, iar teologia dogmatică ortodoxă nu face deosebirea între chinurile temporare din purgatoriu, din care cei adormiţi pot fi izbăviţi, şi pedeapsa veşnică din iad, de care nimeni nu poate fi izbăvit. Biserica Ortodoxă se roagă pentru cei ce zac în iad şi adoptă o poziţie mai optimistă în această privinţă: ea crede că izbăvirea din iad este posibilă. Cu toate acestea, ideea unui foc curăţitor de după moarte a cunoscut câţiva adepţi şi în Răsăritul ortodox. Sfântul Grigorie de Nyssa, în special, scrie:

> „Căci Dumnezeu dă celor păcătoşi o viaţă chinuitoare, nu doar pentru că îi urăşte sau că vrea să-i pedepsească pentru viaţa lor vicioasă, căci El stăpâneşte şi atrage la Sine tot ce există de dragul Său. Dar El atrage sufletul la Sine cu un scop mai bun. Fiindcă El este izvorul a toată fericirea. El nu dă sufletului când îl atrage la Sine decât durerea necesară. Şi precum cei ce vor să obţină aur curat dintr-o materie brută, topind-o în foc, nu topesc numai materia de rând, ci în orice caz se topeşte şi aurul curat împreună cu materia cea obişnuită, în mod absolut necesar şi sufletul, care este unit cu materia, ajunge în foc, până ce va fi înlăturat toată acea materie de rând şi falsă care este mistuită de foc."[30]

---

[30] Sfântul Grigorie de Nyssa, „Dialogul despre suflet şi înviere", „Scrieri dogmatico-polemice şi morale", în *Scrieri*, Partea a doua, traducere şi note de pr. prof. dr. Teodor Bodogae, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1998, pp. 382-383.

Nu este vorba însă despre chinurile din purgatoriu, ci despre focul iadului din care, după cum crede Sfântul Grigorie de Nyssa, cei adormiți pot fi izbăviți, fiindcă el curăță sufletul de rău și de păcat.

În acest sens, avem rugăciunile Bisericii pentru cei ce sunt legați în iad, nădejdea de a-i izbăvi de chinuri și mesajul coborârii Mântuitorului Hristos în adâncurile iadului pentru a-i elibera pe toți cei ce erau ținuți legați acolo. Din aceste motive, dătătoare de încredere și de speranță, creștinii ortodocși nu au cum să deznădăjduiască atunci când se gândesc la iad.

„... Ca Dumnezeu să fie toate în toți"

Să ne oprim acum la un subiect special, aflat vreme de mai multe secole în centrul unei controverse, și anume, la chestiunea mântuirii universale. Este oare cu putință ca, într-o bună zi, chinurile iadului să înceteze și toți oamenii, drepți și păcătoși, să se mântuiască? Pentru a încerca să răspundem la această întrebare, vom examina părerile unor autori creștini din Antichitate, precum și ale unor teologi ortodocși moderni. Prezentarea acestei teme în cele ce urmează nu are nicidecum pretenții de exhaustivitate și se va opri numai la câteva puncte de vedere care au fost împărtășite de mai mulți autori de-a lungul întregii istorii a creștinismului ortodox.

În veacul I, Sfântul Apostol Pavel scria că, după învierea cea de obște și după biruința finală a Mântuitorului Hristos asupra morții, toate vor fi supuse lui Dumnezeu Care va fi „toate în toți".

> „Căci precum în Adam toți mor, așa și în Hristos toți vor învia. Dar fiecare în rândul cetei sale: Hristos începătură, apoi cei ai lui Hristos, la venirea Lui. După aceea, sfârșitul, când Domnul va preda împărăția lui Dumnezeu și Tatălui, când va desființa orice domnie și orice stăpânire și orice putere. Căci El trebuie să împărățească până ce va pune pe toți vrăjmașii Săi

> sub picioarele Sale. Vrăjmaşul cel din urmă, care va fi nimicit, este moartea [...]. Iar când toate vor fi supuse Lui, atunci şi Fiul Însuşi Se va supune Celui ce I-a supus Lui toate, ca Dumnezeu să fie toate în toţi." (I Corinteni 15, 22-28)

În veacul al III-lea, Origen, inspirat de ideile Sfântului Apostol Pavel şi ale lui Platon, va dezvolta doctrina „restaurării tuturor lucrurilor" (*apokatastasis ton panton*), potrivit căreia toţi păcătoşii, inclusiv demonii şi diavolul însuşi, vor fi mântuiţi după ce vor fi supuşi, pentru o perioadă mai scurtă sau mai lungă de timp, focului curăţitor al iadului. Pentru Origen, apocatastaza nu reprezintă sfârşitul istoriei lumii, ci mai curând sfârşitul dezvoltării unei etape a istoriei omenirii, după care va urma o altă etapă. Influenţat fiind în mod direct de Platon, Origen credea în preexistenţa sufletelor şi susţinea că prezenta creaţie a fost precedată de o altă lume, iar după ce lumea aceasta va ajunge la sfârşit, ea va fi urmată de o alta. Origen consideră întreaga creaţie a universului ca o succesiune de lumi care apar, se dezvoltă şi apoi dispar. Evenimentele care se produc în fiecare din aceste lumi succesive respectă următoarea schemă: Dumnezeu creează sufletele bune prin natură care, cu timpul, se pot îndepărta de El; intervine apoi Întruparea Logosului, datorită căreia toată creaţia se ridică treptat la starea iniţială; atunci când această stare – „restaurarea a toate" – este redobândită, apare posibilitatea unei alte căderi. Prin urmare, Dumnezeu va fi nevoit să Se întrupeze la nesfârşit pentru a lua asupra Sa păcatele lumii şi a le răscumpăra[31].

Această doctrină, coroborată cu ideea preexistenţei sufletelor (aceste două noţiuni se bazează mai mult pe scrierile lui Platon decât pe cele ale Sfântului Apostol Pavel şi sunt în contradicţie flagrantă cu mesajul evanghelic referitor la unicitatea

---

[31] Origen, „Despre principii", Cartea a III-a, 5, în *Scrieri alese*, partea a treia, studiu introductiv, traducere, note de pr. prof. T. Bodogae, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1982, colecţia „Părinţi şi scriitori bisericeşti", nr. 8.

jertfei răscumpărătoare a lui Hristos), a fost condamnată în veacul al VI-lea. Biserica a respins şi interpretarea lui Origen cu privire la apocatastază, motivând că ea încerca să demonstreze în mod raţional ceea ce este dincolo de orice dovadă demonstrabilă. O taină ascunsă a providenţei divine nu trebuie să devină obiect de speculaţii. Motivele de nădejde nu trebuie să se transforme în dogme. Ceea ce există sub formă interogativă nu trebuie proclamat ca doctrină.

În pofida acestei învăţături puţin fantasmagorice, există şi o interpretare ortodoxă a apocatastazei[32], precum şi ideea ne-veşniciei iadului. Nici una dintre ele nu a fost condamnată vreodată de Biserică şi amândouă sunt înrădăcinate în experierea tainei pascale, a biruinţei lui Hristos asupra puterilor întunericului. Ele se regăsesc într-o cântare din Sâmbăta mare:

> „Împărăţit-a iadul peste neamul omenesc, dar *n-a rămas în veci*; că Tu, Puternice, fiind pus în groapă, cu palma cea începătoare de viaţă ai rupt încheieturile morţii şi ai propovăduit celor ce dormeau acolo din veac izbăvirea cea nemincinoasă, făcându-te, Mântuitorule, cel dintâi sculat din morţi" (Utrenia din Sfânta şi Marea zi de Sâmbătă).

Împărăţirea iadului asupra omenirii căzute în păcat nu mai este deci veşnică de când Hristos a zdrobit iadul prin propria Sa moarte pe Cruce. Învăţătura privitoare la sfârşitul iadului a fost dezvoltată mai cu seamă de Sfântul Grigorie de Nyssa. Doctrina sa era diferită de ideea lui Origen cu privire la preexistenţa sufletelor. Spre deosebire de teologul alexandrin, Sfântul Grigorie afirma că trupul va participa la restaurarea finală[33]. Cugetând la ideea paulină a biruinţei finale a lui Hristos

---

[32] Expresia *apokatastasis panton* (restaurarea, restabilirea sau stabilirea din nou a tuturor lucrurilor) este împrumutată din cartea Faptele Apostolilor (3, 21).

[33] A se vedea Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition*, vol. 1: *The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)*, Chicago-Londra, University of Chicago Press, 1971, p. 151.

asupra morţii, Sfântul Grigorie de Nyssa descrie restabilirea finală a tuturor lucrurilor, în felul următor:

„În acelaşi timp, Dumnezeirea este izvorul a toată virtutea. Aşadar, în Dumnezeire vor fi cei ce s-au eliberat de răutate, pentru ca, după cum zice Apostolul, *Dumnezeu să fie totul în toate* [...]. Dumnezeu va fi atunci pentru noi de toate şi ne va ţine loc de toate [...]. Scriptura ne învaţă şi aceea că dispariţia definitivă a răului constă în faptul că întrucât Dumnezeu se află pretutindeni, în tot ce există, atunci e clar că răul nu există [...]. Scopul lui Dumnezeu este ca, după ce toată firea noastră în întregimea ei va ajunge la desăvârşire prin fiecare om în parte, unii fiind de acum gata curăţiţi de păcat în timpul vieţii, alţii urmând să fie vindecaţi prin foc într-un anumit timp după aceea, iar alţii recunoscând prin faptele lor nici binele, nici răul în viaţa aceasta, li se va oferi tuturor participarea la bunătăţile care se află în Dumnezeu. Despre acestea, Scriptura zice că nici ochiul nu le-a văzut, nici urechea nu le-a auzit, nici gândul omului n-a ajuns la ele. Or, după părerea mea, aceasta nu-i altceva decât a ajunge până la Dumnezeu [...]. Sufletul anevoie se poate elibera de acestea [de patimile cele rele], fiindcă ele au pus stăpânire pe el, au crescut împreună cu el şi s-au făcut una cu el. Deci după ce unii ca aceştia au fost curăţiţi şi sfinţiţi printr-un fel de curăţire, toată bunătatea va intra în ei: nestricăciunea, viaţa, cinstea, harul, slava, puterea şi toate celelalte însuşiri pe care de obicei le atribuim lui Dumnezeu şi celor ce I se aseamănă, adică oamenilor."[34]

Un alt renumit Părinte capadocian, Sfântul Grigorie de Nazianz, de obicei mai rezervat în scrierile sale în privinţa temelor eshatologice, vorbeşte şi el despre învierea de obşte:

„Dumnezeu va fi toate în toţi în momentul restabilirii tuturor lucrurilor (*apokatastasis*) [...]. Dumnezeu întreg, atunci

---

[34] Sfântul Grigorie de Nyssa, „Dialogul despre suflet şi înviere", „Scrieri dogmatico-polemice şi morale", în *Scrieri*, Partea a doua, traducere şi note de pr. prof. dr. Teodor Bodogae, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1998, pp. 384, 385, 404, 408.

> când nu vom mai fi multipli, ca acum, din pricina faptelor şi patimilor, fără nimic din Dumnezeu în noi, sau având foarte puţin din El în noi; atunci, dimpotrivă, vom fi întru totul după asemănarea cu Dumnezeu şi Îl vom putea sălăşlui pe Dumnezeu întreg şi numai pe El; aceasta este desăvârşirea spre care ne grăbim. Iar Sfântul Apostol Pavel ne dă dovada cea mai grăitoare şi mai puternică în această privinţă [...]. *Unde nu mai este elin şi iudeu, tăiere împrejur şi netăiere împrejur, barbat, scit, rob ori liber, ci toate şi întru toţi Hristos.*"[35]

În veacul al VII-lea, Sfântul Maxim Mărturisitorul vorbea despre „schimbarea generală şi reînnoirea pe care le va face Dumnezeu Mântuitorul în viitor, la sfârşitul veacurilor; o reînnoire universală a întregului neam omenesc, nu atât după fire, cât după har; o reînnoire care duce de la moarte şi stricăciune la viaţa nemuritoare şi nestricăcioasă, prin intermediul învierii, sfârşitul aşteptării noastre"[36]. Într-un alt fragment, Sfântul Maxim vorbeşte despre „vremea obştescului sfârşit, cel nădăjduit. Atunci şi lumea celor văzute va muri, ca şi omul, şi va învia iarăşi, ca o lume nouă din cea îmbătrânită, la învierea pe care de abia atunci o aşteptăm"; atunci, „şi omul de acum va învia împreună cu lumea mare, dobândind puterea să nu se mai poată strica"[37]. După cum putem observa, Sfântul Maxim vorbea despre reînnoirea viitoare a întregului neam omenesc, fără nici un fel de excepţie sau restricţii[38]. Atunci când

---

[35] Sfântul Grigorie de Nazianz, *Cuvântarea 30,6*. A se vedea Coloseni 3,11.

[36] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Interpretare la Psalmul 59*, PG 90, 857A.

[37] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Mistagogia, cosmosul şi sufletul, chipuri ale Bisericii*, capitolul VII, traducere de pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2000, p. 16.

[38] A se vedea B.E. Daley, „Apokatastasis and «honorable silence» in the eschatology of Maximus the Confessor", in *Maximus Confessor: Actes du symposium sur Maxime le Confesseur*, Felix Heinzer & Christoph Schönborn (ed.), Freiburg, 1982, p. 322.

i s-a cerut să comenteze interpretarea propusă de Sfântul Grigorie de Nyssa cu privire la restaurarea finală (apocatastază), Sfântul Maxim Mărturisitorul a dat trei explicaţii considerate adevărate de către Biserică, după cum afirmă el. O primă restaurare este aceea a regenerării morale a fiecărui individ ca rod al vieţii sale virtuoase; a doua este transformarea fizică a „întregii naturi în momentul învierii, o restaurare întru nestricăciune şi nemurire"; iar cea de a treia, despre care Sfântul Grigorie de Nyssa vorbeşte cel mai des, este „restaurarea puterilor sufletului căzute în robia păcatului, în starea în care au fost create". În cadrul acestei a treia restaurări, sufletul omenesc „va fi restabilit în condiţia sa dintru început, iar Ziditorul va apărea ca nefiind responsabil de păcat"[39].

Trăind într-o perioadă în care controversa origenistă era mai mult sau mai puţin stinsă, Sfântul Maxim s-a străduit să „recompună şi să recupereze" conceptul de apocatastază „în propriul său tărâm teologic"[40] şi să-l facă să se distanţeze faţă de origenism. În loc să insiste asupra ideii că toată lumea va fi în mod necesar mântuită, el a preferat să se raporteze mai degrabă la *intenţia* lui Dumnezeu de a mântui pe toată lumea. Referindu-se la Dumnezeu „Care iubeşte pe toţi oamenii la fel şi vrea ca toţi să se mântuiască şi la cunoştinţa adevărului să ajungă"[41], Sfântul Maxim Mărturisitorul rămânea în interiorul revelaţiei biblice. În acest context, el vorbeşte despre Hristos Care împlineşte în mod dumnezeiesc în Sine Însuşi mântuirea tuturor[42]. După cum sugerează B. Daley, Sfântul Maxim

---

[39] Grigorie de Nyssa, *Questiones et dubia* 13, PG 90, 796AC.

[40] B.E. Daley, „Apokatastasis and «honorable silence» in the eschatology of Maximus the Confessor", in *Maximus Confessor: Actes du symposium sur Maxime le Confesseur*, Felix Heinzer & Christoph Schönborn (ed.), Freiburg, 1982, p. 327.

[41] Sfântul Maxim Mărturisitorul, „Capete despre dragoste", Suta întâi, 61, în *Filocalia*, volumul II, traducere, introducere şi note de pr. prof. Dumitru Stăniloae, ediţia I, Sibiu, Tipografia Arhidiecezană, 1947.

[42] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, traducere din greceşte, introducere şi note de pr. prof. Dumitru Stăniloae, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1983.

se opreşte în mod evident la „convingerea că mântuirea adusă de Hristos va fi împlinită în mod obligatoriu în fiecare", lăsând în acelaşi timp să se înţeleagă foarte clar că „reuşita deplină a planului divin nu exclude posibilitatea existenţei unor eşecuri individuale"; fiecare este liber să accepte sau să refuze mântuirea oferită de Hristos[43]. Nimeni nu va fi silit să se mântuiască; numai cei ce „doresc să-I urmeze lui Hristos" se vor mântui[44].

Învăţătura despre mântuirea universală este prezentată într-o manieră foarte clară şi categorică de Sfântul Isaac Sirul, remarcabil autor monastic din veacul al VII-lea, a cărui „contribuţie" la eshatologia creştină este „cea mai importantă pe această temă din întreaga teologie creştină"[45]. Sfântul Isaac insistă asupra ideii că Dumnezeu este înainte de toate iubire, iubire nemărginită şi infinită. La Dumnezeu, scrie Sfântul Isaac Sirul, nu există nici compensaţie, nici răsplătire, ci numai iubire şi milostivire. Chiar şi atunci când pedepseşte pe cineva, o face cu dragoste şi spre folosul mântuirii aceluia, nu pentru o răsplată oarecare[46]. Prin urmare, nu putem în nici un caz să vorbim despre dreptatea lui Dumnezeu, ci mai degrabă despre milostivirea Lui, care trece dincolo de dreptate[47]. După Sfântul Isaac Sirul, suferinţele prin care trec sufletele în gheenă au ca scop mântuirea lor, ele sunt suferinţe de curăţire care durează o anumită perioadă de timp, sortite să se sfârşească în momentul în care fiecare va ajunge la starea

---

[43] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Apokatastasis* 329s.

[44] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Întrebări către Talasie* 63, PG 90, 668C.

[45] Olivier Clément, *The Roots of Christian Mysticism*, Londra-Dublin-Edinburgh, 1993, p. 303. (În franceză: *Sources: les mystiques chrétiens des origines, textes et commentaires*, Paris, Stock, 1982.)

[46] Sfântul Isaac Sirul, „Cuvinte despre sfintele nevoinţe", Cuvântul XLVIII, în *Filocalia*, volumul X, traducere, introducere şi note de pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1981.

[47] Sfântul Isaac Sirul, „Cuvinte despre sfintele nevoinţe", Cuvântul LI, în *Filocalia*, volumul X.

de desăvârşire necesară pentru a intra în Împărăţia cerurilor. Majoritatea oamenilor, susţine Sfântul Isaac Sirul, nu vor îndura deloc chinurile cele din iad, ci numai cei ce au nevoie de ele spre curăţire vor avea parte de ele:

> „... Demonii nu vor rămâne în starea lor de demoni, nici păcătoşii în cea de păcătoşi, ci Dumnezeu le va duce pe toate la o singură egalitate a desăvârşirii în legătură cu Fiinţa Lui, acolo unde sunt acum sfinţii îngeri, într-o iubire desăvârşită şi un gând nepătimaş. [...] Poate că atunci vor fi într-o desăvârşire mai mare decât cea în care sunt acum îngerii, căci toate împreună vor fi într-o singură iubire, un singur gând, o singură voinţă, o singură cunoaştere desăvârşită, privind spre Dumnezeu cu dorinţa unei iubiri nesăturate, chiar dacă între timp, din motive cunoscute doar de Dumnezeu, pentru un timp rânduit şi hotărât de înţeleapta Lui voinţă, mai trebuie să se săvârşească şi o altă economie [a gheenei]. [...] Cei mai mulţi oameni vor intra în Împărăţia cerurilor fără să facă experienţa gheenei. Afară de cei care, din pricina învârtoşării inimii lor şi a predării lor desăvârşite răutăţii şi plăcerilor, nu simt nici o durere şi remuşcare pentru greşelile şi păcatele lor."[48]

Într-o omilie intitulată „Împotriva celor ce zic: Dacă Dumnezeu este bun, cum de a creat lumea aşa cum este?", Sfântul Isaac Sirul se opune viziunii dualiste a coexistenţei binelui şi răului, a lui Dumnezeu şi a diavolului. El se bazează pe învăţătura comun acceptată în tradiţia creştină, potrivit căreia Dumnezeu nu este Creatorul răului şi răul nu are existenţă ontologică:

> „Păcatul, gheena şi moartea nu există de la Dumnezeu, fiindcă ele sunt efectele unei cauze, nu substanţe. Păcatul este rodul liberului arbitru. A fost o vreme când păcatul nu exista

---

[48] Sfântul Simeon Noul Teolog, *Cuvinte către singuratici despre viaţa duhului, taine dumnezeieşti, pronie şi judecată*, partea a II-a recent descoperită, Cuvântul 40, 4-12, studiu introductiv şi traducere diac. Ioan I. Ică jr., Sibiu, Deisis, 2003, pp. 379-380.

> și va veni o vreme când păcatul nu va mai fi. Gheena este rodul păcatului. În decursul vremii, ea a cunoscut un început, dar sfârșitul ei este neștiut. Totuși, moartea este supusă hotărârii înțelepciunii Ziditorului. Stăpânirea ei asupra naturii nu va fi decât de scurtă durată, după care va fi complet distrusă."[49]

Așadar, după Sfântul Isaac Sirul, chinurile gheenei vor înceta la un moment dat, iar iadul va fi zdrobit; uneltirile diavolului nu vor dura la nesfârșit și puterea răului va fi distrusă. Totuși sfârșitul gheenei este o taină de nepătruns pentru mintea omenească. Observăm, așadar, că ideile Sfântului Isaac Sirul trec dincolo de limitele clar stabilite ale învățăturii dogmatice ale Bisericii.

După cum se poate constata, există un anumit consens în rândul acestor mari Părinți ai Bisericii cu privire la mântuirea universală, chiar dacă nu și în privința modalităților ei de împlinire efectivă. Scurta noastră incursiune a arătat că dacă există o interpretare eretică cu privire la mântuirea universală, poate exista și o interpretare ortodoxă cu privire la acest subiect. Ar fi cu siguranță o erezie să afirmăm că toți oamenii vor fi mântuiți în mod inevitabil, însă nu este deloc o erezie să avem nădejde și să ne rugăm pentru mântuirea tuturor. Ar fi o erezie să *insistăm* asupra ineluctabilității mântuirii pentru toată lumea, ca și cum le-am impune-o atât lui Dumnezeu, cât și oamenilor, însă nu este o erezie să credem în *posibilitatea* mântuirii pentru toată lumea. Alături de Sfântul Apostol Pavel, de Sfântul Grigorie de Nyssa, de Sfântul Maxim Mărturisitorul și de Sfântul Isaac Sirul, această credință a fost împărtășită și de Sfântul Ioan Scărarul, care spune că *nu este cu neputință ca toți oamenii* să fie mântuiți și împăcați cu Dumnezeu[50].

---

[49] Sfântul Isaac Sirul, „Cuvinte despre sfintele nevoințe", în *Filocalia*, volumul X.

[50] Sfântul Ioan Scărarul, „Scara dumnezeiescului urcuș", cuvântul XXVI, în *Filocalia*, vol. IX, traducere, introducere și note de pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1980.

În zilele noastre, ideea unei mântuiri universale numără mulţi adepţi în toate mediile creştine, inclusiv ortodoxe: ea atrage mai mult atenţia în prezent decât în perioada creştinismului primar. Această preocupare decurge în special din experienţele fără precedent prin care a trecut omenirea în veacul al XX-lea, poate cea mai dureroasă perioadă din istoria ei, cu cele două războaie mondiale, holocausturile, suferinţele şi moartea a milioane de fiinţe nevinovate. Într-un astfel de context, centrul de gravitate al eshatologiei creştine s-a deplasat dinspre ideile de răsplată şi de pedeapsă înspre cele de iertare şi de împăcare cu Dumnezeu. Unii filosofi şi teologi ortodocşi au arătat că ideea de pedeapsă a exercitat mai degrabă o funcţie pedagogică decât dogmatică şi că pedagogia fricii, care a jucat un rol deloc neglijabil în primele veacuri de dezvoltare ale omenirii, şi-a pierdut din importanţă pentru omul modern. Este şi opinia lui N. Berdiaev, care scrie:

> „Omenirea a păşit într-o etapă în care teama şi înfricoşarea fluturate ameninţător de religie, împreună cu tot alaiul lor de pedepse nemiloase nu fac altceva decât să contribuie la succesul ateismului militant. Dacă pe vremuri ideea de iad îi ţinea pe oameni înăuntrul Bisericii, astăzi ea îi pune pe fugă ca fiind una sadică şi îi împiedică să se întoarcă la Biserică. Omului, pe care lumea îl hărţuieşte foarte mult în zilele noastre [...], nu îi mai convine o religie caracterizată de juridism. Mă rog în fiecare zi pentru cei ce îndură chinurile iadului şi aceasta înseamnă că aceste chinuri nu sunt veşnice [...]."[51]

În continuitatea aceleiaşi idei, părintele A. Turinţev, un remarcabil preot şi teolog ortodox, meditează la taina desfiinţării iadului de către Hristos Cel înviat şi afirmă în mod clar că pedagogia fricii este „depăşită" pentru creştinii din zilele noastre:

> „Biserica Ortodoxă [...] se roagă pentru toţi cei adormiţi şi nu se împacă cu ideea potrivit căreia sufletele ar fi osândite

---

[51] N. Berdiaev, *Samopoznanie*, Paris, YMCA-Press, 1983, p. 354 (în limba rusă).

pe vecie [...]. Sfântul Ioan Gură de Aur, a cărui omilie inspirată încheie utrenia din ziua de Paşte, exclamă: «Iadul s-a amărât, întâmpinându-Te pe Tine jos». Şi apoi: «Amărâtu-s-a că s-a stricat; s-a amărât că a fost batjocorit; s-a amărât că a fost omorât; s-a amărât că s-a surpat; s-a amărât că a fost legat». Cum să înţelegem aceste afirmaţii categorice ale Sfântului Ioan Gură de Aur [...] în contextul eshatologic general? [...] Să spunem din start că ideea unui iad veşnic şi a unor suferinţe veşnice pentru unii, şi a unei fericiri veşnice, indiferentă la suferinţă, pentru alţii, nu mai poate rămâne, în conştiinţa creştină vie şi modernă, cea pe care o prezentau altădată catehismele şi cursurile noastre de teologie. Această concepţie arhaică încearcă să se sprijine pe textele evanghelice, interpretându-le în mod grosier şi literar [...]. Nu putem admite că jertfa de pe Golgota nu a avut puterea de a răscumpăra lumea şi de a birui iadul. Căci altminteri ar trebui să spunem că întreaga creaţie este un eşec şi răscumpărarea, de asemenea. Este timpul, mai mult ca niciodată, ca toţi creştinii să fie împreună mărturisitori şi să-şi reveleze experienţa mistică din acest domeniu, precum şi experienţele duhovniceşti, şi poate chiar şi revolta şi spaima [...] în faţa reprezentărilor antropomorfice materialiste ale iadului şi ale Judecăţii de apoi [...]. Pedagogia intimidării şi a terorii nu mai este eficientă, ci dimpotrivă, ea blochează intrarea în Biserică a multora dintre cei ce caută un Dumnezeu al iubirii."[52]

Nu ne propunem să continuăm cu prezentarea altor declaraţii ale gânditorilor ortodocşi contemporani pe această temă. Intenţia noastră era doar aceea de a sublinia faptul că, în epoci diferite, teologii au abordat ideea mântuirii universale prin diferite căi şi că există în legătură cu acest subiect o continuitate între primii Părinţi ai Bisericii şi teologii din veacul al XX-lea. Trebuie să mai subliniem şi faptul că atât în vechime, cât şi în vremurile moderne, această temă a fost adusă în discuţie într-un context de speranţă şi de rugăciune, accentul fiind pus pe iubirea nesfârşită a lui Dumnezeu Care doreşte mântuirea omenirii întregi.

---

[52] Alexandre Tourintsev, *Dieu est vivant. Catéchisme pour les familles*, Paris, 1987, p. 430.

În această ordine de idei, gândul ni se duce la Sfântul Siluan Athonitul, în opinia căruia un creştin trebuie să se roage pentru lumea întreagă şi pentru toate făpturile vii, cu nădejdea mântuirii tuturor:

„Nu trebuie să avem decât un singur gând: ca toţi să se mântuiască."[53]

„Sufletul doreşte ca oamenii din toată lumea să se mântuiască cu toţii."[54]

„Domnul ne iubeşte atât de mult încât El doreşte ca toţi oamenii să se mântuiască."[55]

„Domnul Cel multmilostiv îi dă sufletului o inimă îndurerată pentru soarta întregii omeniri, pentru ca toţi oamenii să se pocăiască şi să ajungă în rai."[56]

„Urmărind mântuirea tuturor oamenilor, iubirea vrea să meargă până la capăt şi de aceea ea cuprinde nu numai lumea celor ce trăiesc acum pe pământ, ci şi pe cei ce sunt deja adormiţi, iadul şi pe cei ce nu s-au născut încă, altfel spus, pe Adam cel total."[57]

„Duhul lui Dumnezeu ne învaţă să iubim tot ceea ce există, iar sufletul are milă pentru orice fiinţă; el îi iubeşte şi pe vrăjmaşi şi îi compătimeşte pe demoni fiindcă, prin căderea lor, s-au îndepărtat de bine."[58]

Într-o zi, un pustnic l-a vizitat pe Sfântul Siluan şi i-a zis: „Dumnezeu îi va pedepsi pe toţi ateii, care vor arde în focul cel veşnic". Pustnicului părea că-i face plăcere această idee.

---

[53] Archimandrite Sophrony (Sakharov), *Starets Silouane*, Paris, Présence, 1973, p. 218.

[54] *Ibidem*, pp. 255 şi urm.

[55] *Ibidem*, p. 337.

[56] *Ibidem*, p. 385.

[57] *Ibidem*, p. 104.

[58] *Ibidem*, pp. 423 şi urm.

Profund mișcat, sfântul i-a spus: „Chiar așa? Să zicem că frăția ta ajungi în rai și că, uitându-te în jos, vezi pe cineva arzând în flăcările iadului: te-ai simți fericit?". „Asta este, a ajuns acolo numai din vina lui." Atunci, Sfântul Siluan a spus cu tristețe: „Iubirea nu ar putea îndura așa ceva. Avem datoria să ne rugăm pentru toți". „Și el chiar se ruga pentru toți, scrie părintele Sofronie Saharov, biograful său. Sufletul îi era îndurerat de gândul că oamenii trăiau fără să-L cunoască pe Dumnezeu și fără să-I cunoască iubirea, și se ruga din toate puterile [...] pentru cei vii și pentru cei adormiți, pentru prieteni și pentru vrăjmași, pentru omenirea întreagă."[59]

Atât timp cât va exista Biserica – și ea va exista în veci –, rugăciunea creștinilor pentru cei ce sunt în afara Împărăției nu va înceta. Inima lor este plină de iubire pentru întreaga omenire, pentru fiecare făptură a lui Dumnezeu. Ar putea oare creștinii să refuze să se roage pentru frații lor păcătoși și să nu urmeze exemplul Sfântului Grigorie Dialogul, care s-a rugat pentru împăratul Traian, sau al Sfântului Siluan Athonitul și al multor altor sfinți care s-au rugat și au plâns pentru „tot neamul lui Adam"? Biserica toată ar putea ea oare să nu se roage cu tărie la Dumnezeu cu nădejdea puternică că mai devreme sau mai târziu El îi va auzi rugăciunea? Biserica aduce în fiecare zi jertfa cea nesângeroasă pentru toți cei vii și adormiți. Ea înalță rugăciuni pentru mântuirea lumii întregi către Mielul preacurat Care a luat asupra Lui păcatul tuturor. Și ea se va ruga pentru cei ce sunt pierduți și cei ce au pierit, chiar și atunci când timpul se va transforma în veșnicie, iar noi vom fi cu toții transformați. Ea se va ruga la Dumnezeu pentru mântuirea tuturor oamenilor creați de El.

„... Cer nou și pământ nou"

Raiul nu este un loc, ci mai degrabă o stare a sufletului. Așa cum iadul este o suferință cauzată de neputința de a iubi,

[59] *Ibidem*, pp. 48 și următ.

raiul este fericirea născută din preaplinul de iubire şi de lumină. Cel ce a fost unit cu Hristos aparţine fiinţial raiului. Cuvântul grecesc *paradeisos* înseamnă în acelaşi timp şi Edenul, în care a fost pus omul dintru început, şi vremurile de apoi, când cei ce au fost răscumpăraţi şi mântuiţi de Hristos se vor bucura de o fericire veşnică. Această fericire poate face referire şi la etapa finală a istoriei omenirii, când întreaga creaţie va fi transformată şi Dumnezeu va fi „toate în toţi". În tradiţia creştină, fericirea raiului se mai numeşte şi „Împărăţia lui Dumnezeu", „viaţa veacului ce va să vie", „cea de a opta zi", „cerul cel nou", „Ierusalimul cel ceresc".

În Apocalipsa Sfântului Ioan găsim cea mai veche descriere a raiului, prezentat ca o cetate sfântă coborâtă din cer:

> „Şi am văzut cer nou şi pământ nou. Căci cerul cel dintâi şi pământul cel dintâi au trecut; şi marea nu mai este. Şi am văzut cetatea sfântă, noul Ierusalim, pogorându-se din cer de la Dumnezeu, gătită ca o mireasă, împodobită pentru mirele ei. Şi am auzit, din tron, un glas puternic care zicea: Iată, cortul lui Dumnezeu este cu oamenii şi El va sălăşlui cu ei şi ei vor fi poporul Lui şi Însuşi Dumnezeu va fi cu ei. Şi va şterge orice lacrimă din ochii lor şi nici moarte nu va mai fi; nici plângere, nici strigăt, nici durere nu vor mai fi, căci cele dintâi au trecut. Şi Cel ce şedea pe tron a grăit: Iată, noi le facem pe toate [...]. Făcutu-s-a! Eu sunt Alfa şi Omega, începutul şi sfârşitul. Celui ce însetează îi voi da să bea, în dar, din izvorul apei vieţii. Cel ce va birui va moşteni acestea şi-i voi fi lui Dumnezeu şi el Îmi va fi Mie fiu. Iar partea celor fricoşi şi necredincioşi şi spurcaţi şi ucigaşi şi desfrânaţi şi fermecători şi închinători de idoli şi a tuturor celor mincinoşi este în iezerul care arde, cu foc şi cu pucioasă, care este moartea a doua. Şi a venit unul din cei şapte îngeri [...] şi m-a dus pe mine, în duh, într-un munte mare şi înalt şi mi-a arătat cetatea cea sfântă, Ierusalimul, pogorându-se din cer, de la Dumnezeu, având slava lui Dumnezeu [...]. Şi templu n-am văzut în ea, pentru că Domnul Dumnezeu, Atotţiitorul şi Mielul este templul ei. Şi cetatea nu are trebuinţă de soare, nici de lună, ca să o lumineze, căci slava lui Dumnezeu a luminat-o şi făclia ei este Mielul. Şi neamurile

vor umbla în lumina ei [...]. Şi în cetate nu va intra nimic pângărit şi nimeni care e dedat cu spurcăciunea şi cu minciuna, ci numai cei scrişi în Cartea vieţii Mielului" (Apocalipsa 21, 1-27).

Această descriere este considerată de părintele Serghei Bulgakov drept cea mai puternică mărturie a apocatastazei universale.

„Eshatologia acestei profeţii, scrie el, ne conduce mult dincolo de cadrul în care Judecata lui Dumnezeu operează separarea dintre cei mântuiţi şi cei osândiţi, dintre rai şi iadul cu iezerul cel de foc în care păcătoşii, «fiara», prorocul cel mincinos şi diavolul însuşi vor fi arşi, dar nu distruşi. Această eshatologie ne conduce, prin intermediul tainicilor «veci ai vecilor» în momentul în care ei sunt mistuiţi de acest foc şi de restaurarea spirituală finală, după care Dumnezeu va fi toate în toţi."[60]

Trebuie să remarcăm că Apocalipsa însăşi lasă deschisă problematica restaurării finale. „Iezerul cel de foc" şi „moartea a doua" sunt menţionate împreună cu „cerul nou" şi „pământul nou". Nu avem nici o precizare care să ne ajute să ştim dacă împărăţia „morţii celei de a doua" va exista pentru totdeauna în acelaşi timp cu „cerul cel nou" sau dacă stăpânirea ei va înceta.

Literatura hagiografică şi patristică abundă în descrieri ale raiului, dintre care unele deosebit de pitoreşti, ce cuprind pomi, fructe, păsări, sate etc. Unii sfinţi bizantini, precum Sfântul Andrei cel nebun pentru Hristos sau Sfânta Teodora, au fost „răpiţi până la al treilea cer" (II Corinteni 12, 2), iar când au revenit pe pământ, au descris ce au văzut acolo. Biografii lor ne lasă să înţelegem însă faptul că vorbele omeneşti nu pot descrie o experiere a dumnezeirii decât până la un punct.

---

[60] Serghei Bulgakov, *Apocalipsa lui Ioan*, Moscova, 1991, p. 211 (în limba rusă).

Noțiunea de rai, ca și cea de iad, trebuie desprinse de imaginile materialiste de care sunt legate în mod obișnuit. În plus, ideea de „multe locașuri" (Ioan 14, 2) nu trebuie înțeleasă în mod literal: „locașurile" nu sunt locuri, ci mai degrabă diferite niveluri de apropiere de Dumnezeu. După cum explică Sfântul Vasile cel Mare, „Îi va cinsti pe unii cu cinstiri mai mari, iar pe alții cu [unele] mai modeste, de vreme ce o stea diferă de [altă] stea în slavă (*cf.* I Corinteni 15, 41). Și pentru că sunt multe locașuri la Tatăl, îi va odihni pe unii în stări mai sus-puse și mai înalte, iar pe alții în [unele] mai mici"[61]. Sfântul Simeon Noul Teolog consideră că toate imaginile asociate raiului – cămări sau locașuri, păduri sau câmpii, râuri sau iazuri, păsări sau flori – nu sunt altceva decât diferitele simboluri ale fericirii al cărei centru este Însuși Hristos:

> „Tu, Hristoase, ești Împărăția cerurilor, Tu ești pământul celor blânzi, Tu ești verdeața raiului, Tu ești cămara de nuntă dumnezeiască, Tu ești patul de nuntă cel negrăit, Tu ești masa tuturor, Tu ești pâinea vieții, Tu ești băutura cea nouă, Tu ești vasul cu apă, Tu și apa vieții, Tu și candela nestinsă pentru fiecare dintre sfinți [...]; căci vor avea sălașuri și locuri diferite: măsurile strălucirii, măsurile iubirii și vederii Tale; mărimea măreției Tale le va fi iarăși slavă, desfătare și faimă împărțite în case și uimitoare sălașuri. Acestea sunt corturile diferite, acestea sunt multele case [...], cununile cele felurite, pietrele scumpe și mărgăritarele [...], acestea sunt și paturile, cuverturile, mesele și tronurile, și tot ceea ce este spre o preadulce desfătare a fost, este și va fi faptul de a Te vedea pe Tine și numai pe Tine."[62]

---

[61] Sfântul Vasile cel Mare, *Comentariu la cartea Profetului Isaia*, capitolul XI, traducere din limba greacă, introducere și note de Alexandru Mihăilă, București, Basilica, 2009, p. 292.

[62] Sfântul Simeon Noul Teolog, „Imnul 1", „Imne, epistole și capitole", în *Scrieri III*, introducere și traducere de diac. Ioan I. Ică jr., Sibiu, Deisis, 2001, p. 55.

Sfântul Grigorie de Nyssa propune o imagine asemănătoare despre Dumnezeu, desfătarea cea Una şi deplină din Împărăţia cerurilor. El ţine locul tuturor plăcerilor celor trecătoare din viaţa muritoare, pământească:

> „Dar fiindcă în viaţa aceasta, faptele pe care le săvârşim sunt variate şi de diferite feluri, tot astfel sunt şi împrejurările la care luăm noi parte, aşa e cazul cu timpul, cu văzduhul, cu spaţiul, mâncarea şi băutura, mişcarea şi la lumină, precum şi alte multe lucruri necesare vieţii. Dar nici unul din acestea nu este Dumnezeu. Nici chiar fericirea viitoare nu are nevoie de nimic din toate acestea, căci Dumnezeu va fi atunci pentru noi de toate şi ne va ţine loc de toate, fiindcă El ni Se va împărţi după trebuinţele acelei vieţi viitoare."[63]

Astfel, potrivit Sfântului Grigorie şi altor Părinţi ai Bisericii, punctul final al istoriei noastre va fi plin de slavă şi de măreţie. După învierea cea de obşte şi judecata de apoi, Dumnezeu va fi în centrul a toate şi nimic nu va exista în afara Lui. Cosmosul întreg va fi schimbat şi transformat, transfigurat şi iluminat. Dumnezeu va fi „toate în toţi" şi Hristos va împărăţi în sufletele oamenilor pe care i-a izbăvit. Aceasta este biruinţa finală a binelui asupra răului, a lui Hristos asupra lui Antihrist, a luminii asupra întunericului, a raiului asupra iadului. Aceasta este zdrobirea finală a morţii. „Atunci va fi cuvântul care este scris: moartea a fost înghiţită de biruinţă. Unde îţi este, moarte, biruinţa ta? Unde îţi este, moarte, boldul tău? [...] Dar să dăm mulţumire lui Dumnezeu, Care ne-a dat biruinţa prin Domnul nostru Iisus Hristos!" (I Corinteni 15, 54-57)

---

[63] Sfântul Grigorie de Nyssa, „Dialogul despre suflet şi înviere", „Scrieri dogmatico-polemice şi morale", în *Scrieri*, Partea a doua, traducere şi note de pr. prof. dr. Teodor Bodogae, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1998, p. 384.

Tema 7

Taina Sfântului Botez

Dumitru Stăniloae, Teologia dogmatică ortodoxă, vol 3, Ediția a IV-a, Ed. IBMBOR Bucureşti, 2010

pp. 35 - 70

Prin Taina Botezului, instituită de Mântuitorul, omul care crede în Hristos se renaşte din apă şi din Duh la viaţa cea adevărată în Hristos şi devine membru al Bisericii. Taina se săvârşeşte prin întreita scufundare a celui ce se botează, în apă, în numele Sfintei Treimi. Săvârşitorul este preotul sau episcopul; numai în caz de urgenţă, din temerea de moarte apropiată a celui ce are să primească Botezul, această Taină poate fi săvârşită de orice membru al Bisericii. Aceste componente se cer lămurite pe rând.

1. Unirea între apă şi Duhul Sfânt ca sân al omului nou

Din lucrarea Duhului Sfânt asupra apelor au luat fiinţă în Fiul (Col. 1, 16) toate formele definite de existenţă creată, la începutul lumii (Fac. 1, 2). În mod special a fost creat la început omul cu vrerea Tatălui, după chipul Fiului şi în Fiul şi prin suflarea Sfântului Duh (Fac. 1, 2; 2, 7).

Apa originară, din Biblie, nu este identică cu apa definită de după aceea. Dar ea nu e nici o materie care stă de sine în faţa Duhului creator, putându-se face din ea orice. Căci şi ea este creată de Dumnezeu şi are în ea în mod virtual raţiunile şi potenţele existenţelor definite – chipuri ale raţiunilor Logosului – ce vor apărea prin suflarea Duhului. Apa aceea nu era cu totul pasivă. Era o energie indefinită, neluminată de nici o determinare, dar într-o mişcare universală, nesolidificată în nici un fel, având în ea, prin creaţie, raţiunile tuturor formelor de existenţă, create şi susţi-

nute după chipul raţiunilor Logosului creator şi conservator. Duhul dumnezeiesc, reprezentând aceeaşi fluiditate pe planul spiritual, face ca "apa" originară să actualizeze formele înscrise în ea virtual prin actul creator al Logosului, în forme care arată în ele în mod definit chipurile raţiunilor Logosului. Duhul desăvârşeşte astfel, iradiind din Logos – pe de o parte transcendent, pe de alta prezent în ea – creaţia înfiinţată de Logos. Duhul Sfânt cu fluiditatea Lui, unit cu fluiditatea acelei ape originare, e forţa de formare continuă a existenţelor definite de toate gradele.

Într-un mod asemănător, Duhul desăvârşeşte creaţia omului, fiind suflat şi deci creat într-o înrudire specială cu el, în trupul lui ce se alcătuia din ţărână prin voinţa Tatălui, iar prin lucrarea Logosului, sufletul. Forma de existenţă ce apărea acum era cea mai înaltă făptură creată vizibil, având în ea chipul Logosului ca ipostas, dar păstrând în ea starea de mişcare prin care avea să crească în asemănarea cu El.

Dar încă înainte de aceea, energia universală total indefinită de la început luase forme definite, mai mult sau mai puţin solidificate, prin lucrarea Duhului. O parte din ea a luat formă de apă, care, fiind înrudită cu "apa" originară, reprezintă rezerva mobilă din care se nasc şi se alimentează sau se ţin în mişcare toate corpurile. Nimic nu se naşte şi nimic nu rămâne acum în viaţă, sau într-o anumită mobilitate, fără apa mişcată de Duhul Sfânt. Toate organismele care nu mai pot folosi apa devin total rigide şi se sfărâmă ca moarte.

Prin despărţirea omului de Dumnezeu, Duhul n-a încetat de a susţine pe oameni şi de a conlucra cu ei la naşterea oamenilor următori. Căci fără Duhul nu se poate naşte nimic. Dar ei se nasc acum în mod principal din "trup" şi poartă în ei amprenta "trupului", adică a fiinţei antecesorilor, căzută din mobilitatea interminabilă şi în continuă ascensiune a vieţii în Duh.

Fără Duhul nu se poate naşte mai ales minunea întotdeauna originală a unui alt om; natura nu naşte decât forme monotone. Numai în spirit e noutatea niciodată repetată. Iar spiritul uman nu se poate naşte fără contribuţia Duhului dumnezeiesc şi nici nu poate rămâne în noutatea lui continuă fără Duhul. "Orice naştere umană este o noutate absolută: dintr-un proces banal al materiei iese o faţă pentru totdeauna unică, ca o înflorire a eternităţii"[20].

Dar oamenii născuţi după păcat, deşi născuţi într-un anumit grad şi din Duhul, sunt în cea mai mare parte despărţiţi de Duhul. Duhul ajută la naşterea lor şi la menţinerea lor într-o anumită noutate, dar într-o noutate destul de limitată, pentru că nu Se află într-o comunicare deplină cu ei. Din acest motiv ei se solidifică cu uşurinţă şi prin aceasta mor trupeşte şi spiritual. Duhul nu e prezent în ei în mod intens ca principiu interminabil mobil, ca să ţină spiritul lor în mod interminabil părtaş la mobilitatea Lui şi trupul capabil să-şi alimenteze interminabil mişcarea din apa cosmică şi din Duh. Duhul nu mai suflă liber în ei, căci ei înşişi s-au înlănţuit prin pasiunile inferioare ale repetiţiei naturale, fiind numai "trupuri", nu şi viaţă.

Cuvântul dumnezeiesc prin întruparea Sa a adus Duhul Sfânt din nou şi într-un grad deplin în comunicare cu creaţia. Logosul încadrându-Se ipostatic în creaţie prin întrupare, sau făcându-Se El însuşi ipostasul ei, aduce şi pe Duhul ca ipostas în umanitatea Sa şi, prin ea, în creaţie. De acum, omul care se deschide prin credinţă lui Hristos se poate naşte din nou prin lucrarea precumpănitoare a Duhului. Pentru aceasta a trebuit ca Duhul să participe din nou şi într-un mod culminant la naşterea Fiului lui Dumnezeu ca om, a omului înnoit, cum nu a participat nici la crearea lui Adam.

20. Olivier Clément, "Nicodème", în *Contacts*, nr. 87, 1974, p. 202.

Natura umană a fost eliberată astfel de lanţurile rigidităţii legilor naturale şi de inexorabilitatea morţii veşnice, ca şi de robia puterilor demonice care contribuie la această înlănţuire a libertăţii spiritului uman şi care sfârşeşte în moartea lui şi în moartea trupului. Restabilirea chipului liber al Logosului divin în om s-a făcut în mod deplin prin asumarea, de către Logosul însuşi ca ipostas, a acestui chip al Său cu împreună-lucrarea Duhului Sfânt. Duhul Se extinde şi în oamenii care cred în Hristos, prin Botez, refăcând chipul Logosului şi în ei.

Deoarece oamenii nu puteau trece la această viaţă nouă, încetând să mai existe, ei nu puteau reveni la această viaţă decât printr-o altă naştere, în care Duhul Sfânt, devenind factorul principal al ei, să pnevmatizeze în mod intens şi rezerva lichidă a universului, adică prin Botez. Fiul lui Dumnezeu întrupat, deşi n-avea nevoie de această renaştere prin Botez, căci era născut de la început din Duh, acceptă Botezul pentru noi oamenii, pentru a fi şi în această privinţă primul om care se botează din apă şi din Duh. Prin aceasta a unit Duhul din El în mod actual cu apa, ca sân şi susţinător al vieţii, de astă dată al vieţii nesupuse morţii, întrucât e deplin unit cu Duhul. Aşa a împlinit Hristos toată dreptatea cu care avea să îmbrace din nou pe oamenii care vor crede. El a acceptat aceste două acte în mod succesiv, pentru că noi trebuie să trecem prin amândouă. De aceea Părinţii bisericeşti văd Botezul întemeiat atât în Naşterea cât şi în Botezul Domnului. Cristelniţa este la ei atât chipul sânului Maicii Domnului, cât şi al Iordanului.

Duhul Sfânt Se uneşte pentru Hristos din nou, la Botezul Lui, cu apa şi cu toată creaţia, legată intim de El[21].

21. *Ibidem*, p. 204: "Păcatul, ca separaţie şi ca eşec, a făcut opac Duhului universul şi inima omului. Apa devine ambivalentă, simbol al unei vieţi amestecate cu moartea... Capacitatea acestei lumi e subţiată de noutatea de Sus: Cuvântul Se face trup. În El apa şi Duhul se unesc din nou: El Se scufundă în Iordan şi Porumbelul pogoară peste

Omul se renaşte astfel atât din Duh cât şi din materia cosmică, întrucât apa reprezintă această materie în starea lichidă, ca rezervă, ca sân al oricărei forme de existenţă organizată. Botezul are o însemnătate cosmică. El înseamnă că materia însăşi, readusă la mobilitatea ei duhovnicească, devine mediu al Duhului creator, liber, mereu nou în actele Sale. Apa Botezului e în chip ascuns materia veacului viitor, care va purta în ea pe Fiul ca ipostas străveziu şi pe Duhul cu energiile Lui de viaţă făcătoare şi mereu noi. Dar ea e pnevmatizată acum pentru renaşterea omului sau pentru restabilirea relaţiei lui cu Dumnezeu. Pnevmatizarea ei deplină se va face vădită însă de-abia în veacul viitor, pentru desăvârşirea relaţiei oamenilor cu Dumnezeu, când va arăta starea finală la care ar fi ajuns apa creată la început pentru dezvoltarea relaţiei oamenilor cu Dumnezeu.

Scufundându-se omul la Botez în această apă, se întâlneşte în ea cu Hristos, sau se enipostaziază în El, sau se personalizează deplin încadrându-se în Persoana Lui, şi se umple de energiile Duhului Sfânt ce iradiază din Hristos. A trebuit să Se scufunde Fiul în natura omenească şi prin ea în apă, pentru ca noi, scufundându-ne în apă, să ne scufundăm în viaţa Lui dumnezeiască, sau în Duhul Lui cel Sfânt[22].

ape. Învierea Lui va transforma în apă vie apa morţii. Trupul Lui este un trup străbătut de Duh, *soma pneumatikon*, o stare nouă a materiei care se manifestă astfel în faptul sfinţeniei, prin fapte de luminozitate, de transfigurare, de învingere a gravităţii ei. La Cincizecime, Duhul pogoară ca putere în interiorul acestui trup pnevmatizat, care devine trupul bisericesc. Şi Cincizecimea n-a încetat: Duhul nu încetează în Biserică să Se pogoare peste apa lumii, pentru a o transforma în apă a botezului, de a coborî peste moartea lumii pentru a manifesta în ea învierea... Acum focul Duhului ne vine prin toată maternitatea pământului, ca prin trupul lui Iisus".

22. P. Nellas, *Ἡ ἐν Χριστῷ δικαίωσις κατὰ Νικόλαον Καβάσιλαν*, p. 118: 'Întruparea a fost 'Botezul' lui Dumnezeu în firea omenească şi prin ea în creaţie şi în istorie, premisa tainei Botezului omului în viaţa lui Dumnezeu".

2. Eficienţa multiplă a actului Botezului şi a declaraţiei rostite de preot

Actul Botezului constă în scufundarea întreită a primitorului în apă, însoţită de declaraţia constatatoare rostită de preot: "Botează-se robul lui Dumnezeu (N) în numele Tatălui, al Fiului şi al Sfântului Duh". Caracterul de declaraţie şi de constatare credincioasă al cuvântului "Botează-se", sau al celui analog din celelalte Taine ("Cunună-se", "Împărtăşeşte-se"), arată pe de o parte că Taina se săvârşeşte vizibil prin actul şi cuvântul preotului, dar invizibil prin lucrarea lui Hristos. În afară de cazul Botezului de urgenţă, apa primeşte o sfinţire prin Duhul Sfânt încă înainte de scufundarea în ea a celui ce se botează. Dar Taina ca un tot, în care intră şi lucrarea deplină a Duhului, se săvârşeşte prin întreita scufundare a celui ce se botează în numele Sfintei Treimi. În rugăciunea de sfinţire prealabilă a apei se cere venirea Duhului pentru curăţirea apei de lucrarea puterilor demonice, cu scopul ca ea să fie pregătită pentru pogorârea Lui deplină când cel ce se botează va fi scufundat în ea.

Prin Botez, adică prin scufundarea omului în apă în numele Sfintei Treimi, se produce moartea omului vechi şi renaşterea lui la viaţa adevărată a lui Hristos. O dată cu aceasta omul se spală de păcatul strămoşesc şi de toate păcatele săvârşite mai înainte şi se imprimă chipul lui Hristos în el. Prin aceasta omul, unindu-se cu Hristos, este introdus în Biserică. Dar toate aceste efecte se cuprind unele în altele, sau sunt aspecte ale unuia şi aceluiaşi efect cuprinzător, încât nu se poate vorbi de unul fără să se vorbească şi de celelalte. Mai trebuie menţionat că ele au şi un caracter dinamic.

a. **Botezul ca moarte a omului vechi şi ca renaştere.** Dacă totuşi vrem să vorbim despre aceste aspecte într-o anumită ordine, cel mai mult iese în relief cel de renaştere. Din Botez, omul iese ca o existenţă cu totul nouă. Nu se înnoieşte numai într-o privinţă, ci însăşi existenţa lui e alta.

El este ca un nou-născut, dar în alt plan: în planul vieţii comune cu Hristos, plină de virtualităţile pnevmatizării. Existenţa lui are acum o altă temelie şi o altă mişcare; ea e într-un fel enipostaziată în Hristos, deşi nu pierde libertatea de a se despărţi de El. Dar paradoxul este că cel botezat rămâne totodată acelaşi subiect. Botezul nu produce naşterea unui om care n-a mai fost, ci naşterea din nou a aceluiaşi (Tit 3, 5), adică a unui om care a existat şi înainte. Dar pentru ca omul născut a doua oară să nu se adauge celui dinainte, trebuie ca omul cel vechi să moară. Naşterea lui din nou urmează morţii omului născut înainte din trup.

Nicolae Cabasila a remarcat că această succesiune este inversă nu numai celei a omului natural, ci şi celei a lui Hristos, Care întâi Se naşte şi apoi moare[23]. Hristos însă nu trebuia să moară întâi la Botez, ca să renască, pentru că chiar prima Lui naştere este fără de păcat şi de la Duhul Sfânt. El Se botează pentru noi ca să întemeieze Botezul sfinţind apele universale. El botează în Sine umanitatea, precum o şi naşte în Sine ca umanitate nouă[24].

Dar Botezul nostru are o legătură şi cu moartea şi cu învierea Domnului, care e un fel de renaştere a Lui ca om la viaţa cea fără de moarte. Prin aceasta succesiunea inversă amintită are loc într-un fel şi în Hristos şi de aceea se

23. *Op. cit.*, trad. rom., p. 27: "Dar oare, de ce să schimbăm ordinea lucrurilor, începând noi unde a terminat El şi terminând noi unde El a început? Sigur, de aceea, fiindcă S-a coborât pe Sine ca să ne înălţăm noi... Cu alte cuvinte, ca pe o scară, ultima treaptă a Lui e prima pentru noi". P. 18: "Nu putem începe o viaţă în Dumnezeu, până nu am murit păcatului. Iar păcatul nu-l poate omorî decât singur Dumnezeu".

24. Sfântul Grigorie de Nazianz, *In Sanctum Bapt.*, 29, P.G. 36, col. 400: "El era însăşi curăţirea şi n-avea nevoie de curăţire, ci te curăţeşte pe tine, precum poartă şi trup pentru tine, fiind El însuşi netrupesc". Idem, *In Sanctum Lumen*, P.G. 36, col. 352, 353: "Ioan botează, iar Iisus Se apropie, sfinţind poate pe Botezătorul însuşi. Iar ceea ce e vădit, ca să îngroape pe vechiul Adam în apă, iar înainte de aceştia şi pentru aceştia (sfinţind) Iordanul... Se ridică Iisus din apă: ridică cu El universul şi vede deschise cerurile pe care Adam le-a închis sieşi şi celor de după el".

produce şi în noi întâi moartea şi apoi naşterea la o viaţă nouă prin participarea la moartea şi învierea lui Hristos. Sfântul Apostol Pavel spune: "Şi dacă am murit împreună cu Hristos, credem că vom şi vieţui împreună cu El" (Rom. 6, 8).

Succesiunea moarte-renaştere, care se petrece cu omul la Botez, e inversă faţă de succesiunea naştere-moarte a lui Hristos, numai când înţelegem moartea noastră ca moarte faţă de păcat, ca moartea omului vechi. Şi moartea noastră în Botez are şi acest înţeles. Dar moartea noastră în Botez are şi alt înţeles: ea e *predare deplină a noastră lui Dumnezeu*, ca să nu mai trăim nouă, ci exclusiv lui Dumnezeu. E renunţarea totală la noi înşine, e uitarea de noi înşine într-o predare totală lui Dumnezeu. În aceasta "ne-am făcut cu Hristos o singură tulpină întru asemănarea morţii" (Rom. 6, 5). Dar prin această moarte noi ne scufundăm în Dumnezeu, adică în adevărata viaţă. Căci în Dumnezeu e viaţa nesfârşită. Murind lui Dumnezeu, intrăm propriu-zis în viaţă. Succesiunea nu se mai observă decât în faptul că prin intenţie acceptăm moartea unei vieţi care nu e propriu-zis viaţă, sau e viaţă spre moarte. Dar în realizarea acestei intenţii apare în noi viaţa lui Dumnezeu, viaţa cea adevărată. Moartea omului vechi şi naşterea omului nou din Dumnezeu sunt astfel aproape simultane. De aceea nu e nici o distanţă între moarte şi începutul vieţii noi în Botez. Intrând la Dumnezeu ca jertfă împreună cu Hristos, omul se sfinţeşte, adică se umple de viaţa lui Dumnezeu, cum a dezvoltat Sfântul Chiril al Alexandriei, urmând Epistolei către Evrei. Prin această moarte ne scufundăm dincolo de orice voinţă de a fi noi înşine într-o viaţă care se sleieşte; ne scufundăm dincolo de creaturalul nostru, care se epuizează treptat, în adâncimea morţii apofatice (negrăite), sau a vieţii în Dumnezeu mai presus de orice viaţă definită şi limitată, ca de acolo să primim puterea vieţii fără de moarte, a vieţii în Dumnezeu şi pentru Dumnezeu. În felul acesta, se petrece cu noi ceea ce s-a petrecut cu Hristos ca om.

În rezumat succesiunea aceasta inversă se petrece cu noi pentru un motiv care ne deosebeşte de Hristos, adică din cauza păcatului, dar şi pentru un motiv identic cu cel al succesiunii inverse a lui Hristos, adică pentru scufundarea noastră ca oameni în viaţa nesfârşită a lui Dumnezeu, prin ceea ce ne unim cu Hristos ca om în moartea Lui şi în predarea Lui lui Dumnezeu, pentru a învia la o viaţă eternă în Dumnezeu. La moartea omului vechi din noi, se adaugă pentru unirea noastră cu Hristos prin credinţă, moartea noastră cu El ca predare lui Dumnezeu şi ca primire a vieţii eterne din El. Astfel moartea noastră în Botez nu e o moarte identică cu a lui Hristos, ci numai "întru asemănarea morţii Lui" pentru faptul că noi nu murim numai pentru a ne preda lui Dumnezeu, ci şi pentru că murim ca om vechi, păcătos, nu ca Hristos, omul fără de păcat. De aceea, moartea noastră nici nu trebuie să fie o încetare de a exista în continuare, căci pe când Hristos avea la moartea Lui viaţa desăvârşită întru curăţie, prin stăruinţa Lui în ea înainte de moarte, noi trebuie să ne asimilăm această viaţă întru curăţie şi prin eforturile noastre după Botez. Pe când Hristos a avut viaţa cea curată în El de la naştere şi a întărit-o până la moarte, noi trebuie să primim viaţa aceasta de-abia la Botez şi deci trebuie s-o întărim după aceea. Acesta este al doilea motiv, strâns legat de primul, pentru care noi murim în Botez numai întru "asemănarea morţii lui Hristos".

Sfântul Chiril al Ierusalimului vorbeşte de o "imitare" a morţii Domnului şi a învierii Lui, în Botez; dar vede putinţa imitării în participarea la starea Domnului. Imitarea este efort, ea poate merge până la identificarea cu actele celui ce le face primul şi cu stările produse de ele. În actul de imitare iniţială e concentrat tot efortul de imitare ulterioară a lui Hristos, şi imitarea aceasta începe din momentul Botezului, ca să continue întreaga viaţă, înscriind o creştere pe linia asemănării cu Hristos până la adâncirea într-o stare de jertfă asemănătoare cu cea pe care a suportat-o Hristos

pe cruce. Paradoxul suprem e că nu suferim în realitate ceea ce a suferit Domnul, dar totuşi participăm la ceea ce a suferit şi a săvârşit El: "Ce lucru minunat şi străin! Am înviat, cu toate că n-am murit cu adevărat, n-am fost îngropaţi cu adevărat şi nici n-am fost răstigniţi cu adevărat. Imitarea este închipuire, dar mântuirea e realitate: Hristos a fost răstignit cu adevărat, a fost îngropat cu adevărat şi a înviat cu adevărat. Pe toate acestea ni le-a dăruit, cu toate că n-am participat la patimile Lui decât prin imitare. Cât este de covârşitoare iubirea Sa de oameni! Hristos a primit în preacuratele Sale mâini şi picioare piroane şi a suferit, iar mie îmi dărueşte, fără să sufăr, *fără să mă doară*, mântuirea prin *participarea la durerea Sa*. Dacă m-aş mântui prin moartea mea, nu m-ar mântui Hristos, dar eu particip la durerea Lui; ea se prelungeşte în mine în mod spiritual, deschizându-mă el prin voinţă.

Aşa se explică şi faptul că, pe de o parte, Botezul nostru este socotit drept chip al Naşterii şi Botezului lui Hristos, pe de alta, ca un chip al morţii şi al învierii Lui[25]. Noi ieşim din baia Botezului la o viaţă de curăţie asemenea lui Hristos după Naşterea şi Botezul Lui, dar ieşim la o astfel de viaţă datorită faptului că am murit păcatului şi ne-am predat total lui Dumnezeu, întru asemănarea morţii lui Hristos.

25. Teofan al Niceii spune: "Aflând chipul Său zdrobit de păcate şi asemănarea deiformă lepădată, a cunoscut că acesta trebuie întâi topit şi rezidit şi aşa să readucă frumuseţea veche, ba mai vârtos una şi mai mare. O face deci aceasta prin dumnezeiescul Botez. Căci introduce puterea Lui creatoare, prin care a zidit pe om la început după chipul şi asemănarea dumnezeiască, şi intră Însuşi şi Se botează în ea. Mai întâi ca să se aşeze în apă harul cel ce remodelează. Căci nu avea nevoie de curăţire Însuşi Cel ce ridică păcatul lumii. Al doilea, ca pe cei renăscuţi prin Botez să-i atragă la frăţie, făcându-Se primul născut între mulţi fraţi, datorită aceluiaşi mod al naşterii supranaturale după trup. Căci zugrăveşte cristelniţa dumnezeiescului Botez ca pe un chip al pântecelui feciorelnic şi neprihănit în care S-a format ca noi şi apoi S-a născut" (*Ep. III*, P.G. 150, col. 329).

Efectul principal al Botezului este naşterea la o viaţă nouă pe pământ. De aceea, în Botez Hristos lucrează în mod principal asupra noastră ca Cel ce S-a născut şi Şi-a închinat viaţa total lui Dumnezeu printr-o moarte în sens de dăruire, care-L va duce la moarte în sensul încetării vieţii pământeşti. În Hristos e unită naşterea cu moartea Sa, pentru că în El e implicată jertfa de la naştere, cum arată unele icoane vechi ale Naşterii Domnului. De aceea şi în Botez Hristos Îşi trăieşte cu noi într-un mod unit naşterea şi răstignirea.

Astfel noi nu murim la Botez aşa cum a murit Hristos la sfârşitul activităţii Sale, ci ne ridicăm la o viaţă de curăţie şi de fapte bune, închinată lui Dumnezeu. De aceea nici nu înviem, cum a înviat El după acea moarte. Viaţa la care ne ridicăm din Botez este numai un drum spre înviere. "Naşterea noastră cea din Botez închipuie începutul vieţii ce va să fie. Dobândirea de noi mădulare şi de simţiri noi formează o pregătire pentru viaţa ce ne aşteaptă. Dar pentru viaţa viitoare nu ne putem pregăti decât câştigând de aici, de jos, viaţa lui Hristos, Care S-a făcut "Părinte al veacului ce va să vie" (Is. 9, 6)"[26].

Tot pentru că noi trebuie să creştem spre înviere prin viaţa de curăţie şi prin virtuţi, starea de moarte a omului vechi în care intrăm prin Botez şi viaţa cea nouă pe care o dobândim are un fel de permanenţă şi de creştere. Dar ca să fie posibilă această creştere, Însuşi Hristos continuă să fie cu noi în starea de jertfă şi de înviere şi ne comunică starea Sa de jertfă şi de înviere printr-o eficienţă tot mai mare, pe măsura creşterii noastre duhovniceşti. Sfântul Chiril al Alexandriei zice: "Iar aducerea darurilor în fiecare zi închipuie săvârşirea neîncetată şi fără sfârşit a jertfei lui Hristos în toată ziua şi aducerea de daruri de către cei îndreptaţi în credinţă. Căci nu vor lipsi închinătorii şi nu va

26. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, trad. rom. cit., p. 44.

înceta aducerea de daruri. Ci Hristos se va aduce de noi şi pentru noi, fiind jertfit tainic în corturile sfinte. Şi El este darul nostru prim şi mai presus de toate... Iar după asemănarea cu El şi noi suntem jertfe sfinţite, ca unii ce am murit păcatului, întrucât a fost omorât păcatul din noi şi trăim lui Dumnezeu viaţa cea întru sfinţenie"[27].

Deci după ce în Botez am acceptat moartea faţă de păcat, odată cu moartea ca ofrandă a fiinţei noastre adusă lui Dumnezeu, trebuie să murim în continuare, dar nu moartea omului vechi, căci acela a murit definitiv, ci *moartea ca predare continuă lui Dumnezeu împreună cu Hristos*. Dar atunci nici Hristos nu mai moare în mod principal pentru păcatele noastre, ale celor botezaţi, însă rămâne în starea de jertfă, ca predare lui Dumnezeu, pentru ca să fim şi noi în starea aceasta de jertfă. În starea aceasta de jertfă a Lui e inclusă însă, desigur, şi moartea pe care a acceptat-o o dată pentru păcatele noastre dinainte de Botez şi pentru cele ce eventual le mai săvârşim după aceea.

În acest sens trebuie să înţelegem cuvântul Sfântului Apostol Pavel: "Dându-ne bine seama că omul nostru cel vechi a fost împreună răstignit cu El, ca să se nimicească trupul păcatului, aşa încât să nu mai fim robi păcatului... Şi dacă am murit împreună cu Hristos, credem că vom şi învia împreună cu El, ştiind că Hristos, după ce a înviat din morţi, nu mai moare. Moartea nu mai are stăpânire asupra Lui. Căci ce a murit păcatului, a murit, iar ce viază, viază lui Hristos" (Rom. 6, 6, 8-10).

Dar, deşi pentru cel ce a murit păcatului în Botez este normal să nu mai moară, pentru că omul cel vechi a murit pentru totdeauna, totuşi şi cel ce ar rămâne în această stare de moarte definitivă faţă de păcat, trebuie să continue să aducă jertfă curată lui Dumnezeu în Hristos, în sensul unei dăruiri neîncetate de sine: "Deci vă îndemn pe voi,

27. *Închinare în Duh şi Adevăr*, cartea X, P.G. 68, col. 708 D.

fraţilor, pentru îndurările lui Dumnezeu, să înfăţişaţi trupurile voastre ca pe o jertfă vie, sfântă, Domnului bineplăcută" (Rom. 12, 1). În sensul acesta spune Sfântul Chiril din Alexandria că noi nu avem intrare la Tatăl decât în starea de jertfă curată, dar noi nu putem fi în această stare decât în Hristos.

b. **Botezul, ca putere de creştere spirituală continuă. Nerepetarea Botezului.** În aceasta îşi manifestă continuu puterea moartea trăită de noi în Botez. Continuarea şi adâncirea stării de jertfă de la Botez se arată în virtuţile noastre. Dar puterea pentru virtuţi ca jertfă continuă, ca renunţare neîncetată la egoism şi ca trăire a unei vieţi pentru Dumnezeu şi pentru semeni, ne vine din puterea stării de jertfă a lui Hristos. Prin virtuţi ne oferim astfel continuu jertfă lui Dumnezeu împreună cu Hristos. Tot Sfântul Chiril al Alexandriei zice: "Hristos este însuşi jertfa cea sfântă, care răspândeşte buna mireasmă prin virtuţi"[28]. Dar virtuţile reprezintă în acelaşi timp dezvoltarea vieţii celei noi în Hristos şi desăvârşirea noastră după asemănarea Lui.

În moartea trăită de noi prin ele se manifestă şi existenţa morţii faţă de păcat, pe când la Hristos moartea în continuare cu noi nu e o rezistenţă a Lui faţă de păcatul pe care eventual l-ar putea săvârşi, ci o predare lui Dumnezeu pentru valoarea pe care o are aceasta în ea însăşi, cum nici moartea Lui de pe Golgota n-a fost o moarte a omului vechi din El. Pe lângă aceasta, poate nu există nici un om care să nu mai păcătuiască după Botez. De aceea moartea celor botezaţi, în continuare, deşi se poate întâmpla să fie la unii numai o moarte ca predare lui Dumnezeu şi ca rezistenţă faţă de păcat, e amestecată şi cu o moarte faţă de păcatul săvârşit. Apoi chiar moartea în care se manifestă şi o rezistenţă contra păcatului e şi o moarte faţă de păcat, nu numai o moarte ca predare pur şi simplu lui Dumnezeu.

28. *Ibidem.*

Desigur, pentru această viaţă de jertfă arătată în virtuţi, luăm puterea şi din Sfânta Împărtăşanie. Dar virtuţile cresc şi din Botez. Hristos adaugă prin Sfânta Euharistie la puterea pe care ne-a dăruit-o prin Botez.

Despre continuarea jertfirii noastre din puterea de jertfire ce ni s-a dăruit în Botez şi despre identitatea acestei jertfiri cu viaţa nouă pe care o ducem din puterea lui Hristos, vorbeşte şi Sfântul Grigorie de Nazianz, după ce a arătat că trebuie să activăm prin toate simţurile noastre curăţia şi pornirea spre fapte bune, ce ni s-au dat prin Botez: "Să dăm deci toate mădularele noastre cele de pe pământ lui Dumnezeu, să I le consacrăm pe toate... Să ne aducem întregi lui Dumnezeu; să ne facem arderi de tot înţelegătoare, jertfe desăvârşite, nu numai braţul, nu numai pieptul..., ci să ne dăm întregi, ca să ne primim întregi (sfinţiţi, umpluţi de viaţa dumnezeiască, *n.n.*). Căci aceasta este a te primi în mod curat: a te dărui lui Dumnezeu şi a dobândi mântuirea noastră prin dăruirea noastră ca jertfă (ἱερουργῆσαι τὴν ἡμῶν αὐτῶν σωτηρίαν)"[29].

Viaţa cea nouă este un dar de Sus ce ne vine prin Botez, însă e dar care trebuie păstrat şi dezvoltat prin sârguinţa noastră. "Cultivă cu osteneală curăţirea, punând în inimă treptele urcuşului; şi iertarea pe care ai primit-o în dar, păstreaz-o cu străduinţa ta, ca iertarea să-ţi fie de la Dumnezeu, iar păzirea ei să fie de la tine"[30]. Darul e şi o datorie. Cine nu păzeşte şi nu dezvoltă curăţia primită prin Botez se face sălaş al mai multor demoni decât înainte de Botez şi greu se va mai mântui. Cine n-a folosit puterile primite la Botez punând la contribuţie şi puterile sale într-un mod înlesnit, datorită puterilor primite prin Botez, dovedeşte că dintr-un fel de cinism sau tocire nu mai e dispus să facă nici un uz de puterile sale. Şi ele se paralizează cu totul. "Te-ai atins de ciucurii hainei lui Hristos şi ai oprit

29. *In Sanctum Baptismum*, P.G. 36, col. 417.
30. *Ibidem*, col. 408.

curgerea. Păzește curăția, să nu-ți vină iarăși curgerea. Căci nu vei mai putea să te atingi de Hristos, ca să furi mântuirea. Căci Hristos nu Se lasă de multe ori furat, oricât de iubitor de oameni este... Ai fost ridicat de pe pat, mai bine zis ți-ai luat patul, crezând în binefacere; să nu te arunci iarăși pe pat păcătuind, paralizându-ți trupul prin moleșeală și plăceri. Ci umblă cum ești, amintindu-ți de porunca: "Iată, te-ai făcut sănătos, de acum să nu mai păcătuiești, ca să nu ți se întâmple ceva și mai rău". Lazăre, după ce ai fost înviat a treia zi și te-ai eliberat de legăturile mormântului, nu te face iarăși mort (prin păcate) și nu fi iarăși cu cei ce locuiesc în morminte... Căci nu ești sigur dacă vei învia din nou din morminte, înainte de învierea obștească, când toată făptura va merge la judecată, nu pentru ca să fie tămăduită, ci ca să fie judecată și să dea socoteală de depozitul ce și l-a adunat, bun sau rău"[31].

În aceste cuvinte Sfântul Grigorie de Nazianz întemeiază nerepetarea Botezului prin obligația de a nu mai păcătui, o dată ce am primit puterea de a evita păcatul. Desigur, nu-i afirmată aici pierderea definitivă a celor pe care păcatele ulterioare nu-i scot din trupul tainic al Domnului, adică din Biserică, sau din legătura cu Hristos. Cei ce păcătuiesc rămân încă într-o anumită legătură cu Hristos, fără să mai trebuiască să se boteze. Slăbirea legăturii lor cu Hristos se vindecă prin Taina Pocăinței. Altceva este însă cu păcatul renegării lui Hristos și al ieșirii din trupul Lui tainic. Aceștia sunt pierduți dacă nu revin iarăși în Biserică, folosind puterea primită în Botez. Dar nici în acest caz nu sunt botezați din nou, pentru că harul Botezului nu se dă de două ori. Ei nu se renasc de două ori, pentru că nici din "trup" nu se nasc de două ori și nu vin pe lume de două ori cu păcatul strămoșesc.

31. *Ibidem*, col. 405, 408.

Virtuţile sunt nu numai dăruirea totală lui Dumnezeu, ci şi o dăruire a celor botezaţi celor ce au nevoie de ajutorul lor: "De vezi un om gol, îmbracă-l, cinstind veşmântul nestricăciunii tale (al Botezului, *n.n.*). Căci acesta este Hristos... Dacă îţi cade la picioare un datornic, rupe tot zapisul drept şi nedrept. Aminteşte-ţi de miile de talanţi ce ţi i-a dăruit Hristos"[32].

Viaţa cea nouă în Hristos, primită la Botez, e deci eliberarea de lanţurile păcatului strămoşesc. Iar libertatea aceasta dă celui botezat puterea să nu mai păcătuiască şi s-o pună uşor în practică. Dar punerea ei în practică este o datorie a celui botezat. În sensul acesta baia Botezului ne-a curăţit de păcatele dinainte, dar nu şi de cele pe care le vom săvârşi după aceea, deşi ne-a dat puterea să ne curăţim uşor şi de ele. "Nu trebuie să speculezi cu curăţia, ci s-o întipăreşti în tine; să te faci desăvârşit, strălucitor, nu să te mulţumeşti cu vopseaua de suprafaţă; să nu ai harul ca acoperire, ci ca izbăvire de păcate"[33]. Fără lucrarea omului din puterea primită în Taine, acestea încep să fie socotite ca un fel de mijloace magice, care dau omului dreptul să intre în Împărăţia cerurilor prin simplul fapt că s-au săvârşit asupra lui ca asupra unui obiect, fără ca el să fi folosit puterea lor prin efortul său de transformare şi de desăvârşire. Ele sunt socotite ca mântuitoare fără ca omul să se transforme real, cu ajutorul lor, după chipul lui Hristos.

Lucrarea omului de după Botez constă deci şi într-un fel de asimilare, într-o imprimare a curăţirii lui Hristos în fiinţa proprie, în aşa fel ca ea să nu mai poată fi depărtată din fiinţa lui. De aceea există şi nişte grade ale însuşirii puterilor şi bunătăţilor dumnezeieşti ale lui Hristos.

c. **Botezul ca refacere a chipului lui Hristos în om.** Duhul Se uneşte cu omul în apa Botezului nu numai pentru că

32. *Ibidem*, col. 404.
33. *Ibidem*, col. 405.

apa e principiul fundamental al vieţii în planul creaţiei, ci şi pentru că ea este mijlocul universal de spălare, adică de scoatere la iveală a chipului adevărat al existenţelor definite, din care fiecare îşi are frumuseţea sa proprie.

Păcatul slăbeşte caracterul nostru de persoană, în ceea ce ea are distinct, apropiindu-ne de animalitatea inexpresivă inumană şi impersonală, sau neliberă, supusă mişcărilor automate ale aceloraşi pasiuni. Păcatul slăbeşte unitatea dintre puterile constitutive ale omului şi chiar puterea fiinţei lui. Fiinţa lui devine neunitară şi neputincioasă pentru eforturile spre ceea ce e bun. Ea e mai mult târâtă spre cele rele, când de o pasiune, când de alta, apropiindu-l de nimic[34]. Trupul acestui om împlineşte toate funcţiile biologice, dar omul însuşi este aproape absent din sine, "trăieşte fără recunoaşterea sa şi fără conştiinţă"[35]. Omul decade într-un "individ biologic"[36]. Neavând raza de la Dumnezeu, raza spre Dumnezeu, omul devine "întuneric", ca unul ce "nu e nimic"[37]. El trăieşte o existenţă nesubstanţială, inconsistentă, aproape ca o părere de existenţă, o "viaţă moartă"[38]. Cabasila vorbeşte de "morţi fără moarte"[39]. Întrucât slăbirea chipului dumnezeiesc în om sau a relaţiei omului cu Dumnezeu coincide cu slăbirea fiinţei lui, nu e o deosebire între efectul de viaţă dătător al apei Botezului şi funcţia ei de spălare sau de restituire a chipului. Prin însăşi restabilirea chipului dumnezeiesc în om, acesta recapătă viaţa dumnezeiască cea fără de moarte.

Deci consistenţa omului stă în chipul dumnezeiesc ce se menţine în el prin iradierea modelului divin şi prin efor-

34. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Scolii la "Despre numirile dumnezeieşti"*, 7, IV, 32, P.G. 4, 305 B: "Abătându-ne de la bine şi de la mişcarea cea după fire, suntem purtaţi spre inconsistenţa (ἀνυπαρξίαν) neraţională, contrară firii".

35. P. Nellas, *op.cit.*, p. 76.

36. *Ibidem, Despre viaţa în Hristos*, P.G. 150, 532 A.

37. Nicolae Cabasila, la P. Nellas, *op.cit*, p. 77.

38. *Ibidem.*

39. *Ibidem,* p. 239, nota 369.

tul omului de a se menține în comuniune cu Dumnezeu. Pierzând prin păcat chipul dumnezeiesc, sau slăbindu-l, omul se coboară spre inconsistență și spre o stare fără chip. Devenind un haos neunitar și impersonal, nu mai răspunde cu toată seriozitatea și ființa sa la chemarea prin care e agrăit pe nume. Pentru el numele nu mai are un sens de adâncime, nu înseamnă obligația de a răspunde, obligația răspunderii în fața supremului for al lui Dumnezeu. Îl distinge numai la suprafață. Numele nu mai e pentru el conștiință distinctă de sine și de răspunderea proprie ce-i incumbă ca atare. Numai când aude prin chemarea lui pe nume glasul lui Dumnezeu, omul răspunde cu adevărat, numai atunci își ia numele în serios. Numai atunci numele îi este un principiu distinctiv formator, numai atunci el este în adâncime o forță de personalizare.

În această relație cu Dumnezeu, de chemare și răspuns, intră omul deplin prin Botez. De aceea prin Botez i se dă omului și numele, care exprimă relația în care el e pus cu Dumnezeu și pe care trebuie să și-o cinstească și să și-o împlinească. El e botezat pe nume, nu ca o ființă generală: "Botează-se robul lui Dumnezeu (N)". Propriu-zis, întrucât Hristos îl ridică pe om prin Botez la o viață nouă, El însuși îl aduce la această viață superioară, responsabilă, chemându-l pe nume cu puterea Lui absolut obligatorie, întemeind cu cel botezat o relație personală, o viață de răspundere eternă la chemarea Sa. Prin aceasta omul e scos din masa indistinctă umană, din anonimatul general, ca o persoană cu răspunderi proprii, întemeiate pe răspunderea eternă în fața lui Dumnezeu. El e născut la această viață nouă cu voia lui Hristos, dar și cu voia lui proprie, prin răspunsul său la chemarea pe nume, cum nu se întâmplă la nașterea lui după trup. Omul își primește la Botez numele său, care îl face conștient de responsabilitatea sa personală. Acest nume îi dă forma lui personală adâncă, care e chipul lui Hristos în el. Animalul nu e persoană, pentru că

nu e chipul lui Dumnezeu. Prin calitatea aceasta de persoană sau de chip al lui Dumnezeu răspunde el lui Dumnezeu şi se dezvoltă şi se menţine în relaţia responsabilă cu Dumnezeu. De aceea forma aceasta personală unică a fiecărui om se imprimă tot mai mult în el, şi în ea se imprimă însăşi forma lui Hristos. Iar aceasta se face prin exerciţiul responsabilităţii lui la chemarea lui Hristos, răspunzând tot mai mult în mod afirmativ la ceea ce îi cere Hristos.

Dar încă la Botez omul a primit, în forma lui de persoană, forma lui Hristos, pentru că a intrat în relaţie cu El. Cel botezat îşi va aduce mereu aminte de această legătură între sine şi Hristos, între chipul lui personal şi chipul lui Hristos imprimat în el. În sensul acesta el s-a şi îmbrăcat în Hristos încă de la Botez. Hristos i-a dat înfăţişarea Sa şi omul trebuie s-o facă pe aceasta tot mai clară, silindu-se să vieţuiască tot mai mult după modelul lui Hristos.

Nicolae Cabasila spune: "Cât despre cuvintele "naştere din nou" şi "creare din nou", ele arată că cei care prin mijlocirea Botezului au fost născuţi şi aduşi la o viaţă nouă, au avut această viaţă nouă înainte, întocmai ca şi marmura unei statui stricate pe care meşterul o cioplește din nou, ca să-i dea frumuseţea de la început. Dar şi în ce priveşte roada spălării prin Botez, ea dă omului o formă şi o înfăţişare nouă, şi anume pune pe sufletul acestuia o pecete, un chip în care e străvezie moartea şi Învierea lui Hristos... Aurul, argintul şi arama, câtă vreme se înmoaie sub puterea focului, ne lasă să vedem materia simplă. De aceea i se şi dă fiecăreia în general numele de aur, de argint sau de aramă. Dar de îndată ce aceste materii îşi primesc o formă sub bătăile ciocanului, nu mai sunt o materie simplă, ci au luat o formă – aşa cum se aşază haina pe trup –, din clipa aceea se iveşte un nume nou, special: acum avem o statuie sau un inel, iar aceste nume nu mai arată şi materia, ci numai chipul sau forma. Poate chiar din această cauză, fericita zi a Botezului este socotită de creştini ca "zi a nume-

lui", deoarece tocmai în această zi suntem născuţi din nou şi pecetluiţi pentru o vieţuire nouă, iar sufletul nostru, care până atunci n-avea nici o formă şi nici o rânduială, îşi ia forma şi conţinutul său. În ziua aceea noi suntem cunoscuţi ai Lui... Căci în ziua aceea auzim pentru prima oară că ni se spune pe nume, ca şi când în ziua aceea într-adevăr am fi fost cunoscuţi pentru prima oară"[40].

Chipul lui Hristos e o adevărată haină luminoasă, este Hristos însuşi. "Câţi în Hristos v-aţi botezat, în Hristos v-aţi şi îmbrăcat" (Gal. 3, 26). Haina aceasta nu rămâne numai la suprafaţă ca hainele obişnuite, ci se imprimă în fiinţa noastră întreagă. Ea e Hristos însuşi, dar în acelaşi timp e o relaţie specială, personală, unică, a fiecăruia, cu Hristos. De aceea omul primeşte un nume propriu şi ştie că atunci când e chemat pe acest nume, e vizat el însuşi în întregime şi trebuie să răspundă cu toată fiinţa lui. Haina aceasta nu trebuie întinată. Căci prin aceasta întinăm chipul lui Hristos şi chipul nostru personal, care se acoperă prin aceasta din nou. Haina Botezului Îl reprezintă pe Hristos, dar şi pe noi înşine deveniţi după chipul lui Hristos într-un mod personal, pentru că în toate manifestările noastre Se arată nu numai Hristos cel imprimat în noi, ci şi noi înşine deveniţi după chipul Lui într-un mod personal.

Am menţionat că chipul lui Hristos şi chipul nostru imprimat de chipul lui Hristos devine tot mai clar prin răspunsul nostru la apelul lui Hristos de a-L imita în faptele Lui. Dar apelul acesta îl face Hristos prin propovăduirea Apostolilor şi a slujitorilor Bisericii, care înfăţişează modelul lui Hristos în faţa noastră (Gal. 3, 1). De aceea spune Sfântul Apostol Pavel: "Fiii mei, pentru care din nou încerc durerile facerii, până când Hristos va prinde chip în sufletele voastre!" (Gal. 4, 19). Iar Hristos va prinde chip în ei, dându-le în acelaşi timp şi chipul personal al vieţii lor de răspundere

40. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, trad. rom., p. 29.

proprie, întrucât "nu mai slujesc firii" ca unii "ce nu cunosc pe Dumnezeu", căci Îl cunosc pe Dumnezeu, "mai bine zis sunt cunoscuţi de Dumnezeu" (Gal. 4, 8-9), adică sunt chemaţi de El pe nume, începând de la Botez, în tot cursul vieţii lor.

Desigur, apelul lui Hristos adresat creştinului începând de la Botez ajunge prin propovăduirea Apostolilor şi a slujitorilor Bisericii până în conştiinţa lui, îndemnându-l să răspundă în fiecare împrejurare cererii lui Hristos. Acest apel i se adresează şi prin semenii săi care au nevoie de ajutorul Lui spiritual şi material în fiecare clipă. Prin toate împrejurările ni Se adresează Hristos şi prin toate aceste adresări şi răspunsuri pozitive chipul lui Hristos, şi chipul nostru personal imprimat de chipul lui Hristos, devine tot mai clar.

Chipul personal al omului e atât de dependent şi de imprimat de chipul lui Hristos, sau răspunsul la apelul lui Hristos creşte atât de mult din puterea apelului lui Hristos, încât cel botezat, dacă rămâne în această stare şi o dezvoltă, poate spune cu Sfântul Pavel: "M-am răstignit împreună cu Hristos şi acum nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăieşte în mine" (Gal. 2, 20). Omul a renunţat de a mai trăi pentru sine, cum şi Hristos a renunţat de a mai trăi o viaţă care să nu fie închinată lui Dumnezeu şi fiecărui om care crede în El.

Despre imprimarea tot mai clară a chipului lui Hristos în cei botezaţi, despre ieşirea la iveală prin aceasta a feţei lor personale adevărate din generalitatea nedeplin definită, sau din dezordinea pornirilor inferioare ale ei, tot Sfântul Apostol Pavel spune: "Iar noi toţi cu faţa descoperită, oglindind acelaşi chip, ne preschimbăm forma din slavă în slavă, ca de la Duhul Domnului" (2 Cor. 3, 18). Oglindind tot mai mult chipul lui Hristos şi prin aceasta făcând tot mai distinct chipul nostru personal, devenim tot mai luminoşi, pentru că chipul personal este chipul libertăţii, al conştiinţei şi al răspunderii şi în acestea se răsfrânge slava chipu-

lui personal al lui Hristos, sau în acestea se văd trăsăturile accentuate ale trăirii pentru Dumnezeu şi pentru tot binele voit de Dumnezeu, ca să fie realizat de noi pe seama altora.

Botezul a însemnat astfel "înnoirea" noastră, ieşirea din repetiţia monotonă. Dar această înnoire nu este numai un dat fix, ci e viaţă într-o noutate continuă şi într-o bucurie neîncetată de noutatea ei într-o altă şi altă formă de manifestare a bunătăţii şi a iubirii noastre. Căci persoana e mereu nouă prin libertatea ei responsabilă, prin iubirea interminabilă a ei, mereu inventivă în a face ceva nou pentru Dumnezeu şi pentru semeni, spre deosebire de omul vechi care rămâne mereu în această stare de vechime, aservit monotoniei aceloraşi pasiuni, aceluiaşi egoism, care nu are de spus şi arătat nimic nou celorlalţi. "V-aţi dezbrăcat de omul cel vechi, dimpreună cu faptele lui, şi v-aţi îmbrăcat în cel nou, care se înnoieşte spre deplina cunoştinţă, după chipul Celui ce l-a zidit" (Col. 3, 9-10). Omul nou înaintează spre plenitudinea cunoştinţei lui Dumnezeu, a semenilor săi şi a sa proprie, prin iubirea faţă de Dumnezeu şi faţă de semeni, spre plenitudinea la care Se află Hristos.

Dând feţei umane un caracter accentuat personal şi responsabil şi conştiinţa din ce în ce mai adâncă a sensului etern al vieţii personale şi al persistenţei ei, ca şi al sensului etern al întregii realităţi în Dumnezeu, care lipseşte celui ce socoteşte că totul se încheie prin moarte, că toată semnificaţia vieţii umane se reduce la satisfacerea unor trebuinţe trupeşti, în fond mereu aceleaşi, *Botezul e numit de Părinţi "luminare"*. Omul se luminează prin Botez, pătrunzând în el lumina Cuvântului lui Dumnezeu, Care fiind etern, a dat, prin întrupare, eternitate naturii umane asumate şi înviate de El şi tuturor celor ce-L primesc pe El prin Botez.

Cei ce se nasc din Botez primesc chipul lui Hristos, putând dezvolta caracterul personal al vieţii lor prin răspundere, prin privirea la Hristos şi prin imitarea Lui.

Dar omul nu este primit de Hristos la Botez în această relaţie personală, fără ca să-şi arate şi el, după o anumită pregătire, dorinţa de ea, fără să-şi ia prin aceasta obligaţia cuprinzătoare de răspunderi în toată viaţa faţă de apelul lui Hristos, de a folosi puterea ce i se dă prin Botez, sau unirea cu El, pentru a vieţui conform cu voia şi cu pilda Lui. *Viaţa la nivelul de răspundere personală începe chiar din momentul Botezului.* Dumnezeu îl ia pe om de la început în serios. Îl vrea persoană responsabilă. Omul trebuie să arate că vrea să ducă o asemenea viaţă, înainte de a primi puterea pentru ea prin Botez. Astfel *se încheie o "învoire" între Dumnezeu şi om,* spune Sfântul Grigorie de Nazianz. "Dacă trebuie să spunem pe scurt, puterea Botezului trebuie înţeleasă ca o învoire cu Dumnezeu pentru o a doua viaţă şi pentru o vieţuire mai curată". E o obligaţie care nu trebuie călcată. "Să nu ne dovedim că am minţit, luându-ne obligaţia aceasta. Căci dacă învoielile între oameni sunt întărite de Dumnezeu, Care e luat ca garant, cât de mare nu va fi pericolul de vom călca obligaţiile pe care le-am luat faţă de Dumnezeu însuşi!"[41]. "Dacă după Botez te va ispiti duşmanul luminii şi ispititorul, (căci te ispiteşte; chiar şi pe Cuvântul şi pe Dumnezeu L-a ispitit pentru acoperământul aşezat la arătare ca umanitate pe lumina ascunsă), ai prin ce să-l învingi: nu te teme de luptă! Opune-i apa, opune-i Duhul, în care se vor stinge toate săgeţile aprinse ale celui rău"[42].

Obligaţia aceasta cuprinzătoare asumată de om la Botez este exprimată prin declaraţia lepădării de Satana şi de toate lucrurile lui, ca şi prin declaraţia de împreunare cu Hristos, apoi prin mărturisirea mai specificată a credinţei în

41. *In Sanctum Baptismum*, P.G. 36, col. 368.
42. *Ibidem*, col. 369.

Hristos, prin rostirea Crezului. Prin aceasta, cel ce se botează își ia obligația să nu mai slujească scopurile Satanei în lume, prin săvârșirea faptelor rele, ci să susțină credința în Hristos și să trăiască conform ei, după pilda Lui.

El acceptă prin aceasta să nu mai fie "robul" Satanei și al nici unei puteri a răului, ci "robul" total dăruit lui Hristos cel iubitor; prin aceasta, libertatea lui nu mai e înlănțuită de pasiuni, ci liberă spre o adevărată creștere și continuă noutate a omului[43]. De aceea, în declarația rostită de preot la Botez, acesta spune: "Botează-se robul lui Dumnezeu (N)" etc. Atât calitatea de "rob" al lui Dumnezeu, cât și numele propriu sunt menționate în toate Tainele.

În fața lui Dumnezeu, omul e persoană și ca atare e liber. Dumnezeu îl cunoaște ca persoană; dar îl cunoaște pentru că a devenit partener al Lui într-o relație de neclintită fidelitate în iubire, pentru că s-a angajat să trăiască o viață de răspundere iubitoare în fața Lui. "Rămâneți neclintiți în libertate" (Gal. 5, 1). "Voi ați fost chemați la libertate" (Gal. 5, 13). Sau: "Iisus Hristos m-a eliberat de legea păcatului și a morții" (Rom. 8, 2), spune Sfântul Apostol Pavel, care se numește în același timp pe sine totdeauna "rob" al lui Hristos, și pe creștini – "ai lui Hristos" (Rom. 8, 1). Cei botezați sunt "robi vieții întru dreptate" (Rom. 6, 18-19), care e bunătate, e iubire și care nu se poate exercita fără un mare efort spre eliberarea de pasiuni, adevăratele lanțuri ale omului. Robia aceasta e robia liberă, robia unei voințe intense de a rămâne liber, de a lucra după legea libertății și a iubirii netrădate (Iac. 1, 25).

d. **Botezul, ușă de intrare în Biserică.** Dar dacă omul este chemat la o viață de luptă personală pentru menținerea și creșterea relației cu Hristos, pentru întărirea sa ca

43. Sfântul Ioan Gură de Aur declară că robia cea mai grea este cea a păcatului. De robia aceasta poate suferi și cel liber în ce privește situația externă: "Ce este robul dacă nu cel ce face păcatul? Pentru mine și demnitarul este lipsit de noblețe dacă are sufletul rob".

persoană liberă de pasiunile comune ale unei naturi căzute, învârtoşate, aceasta nu înseamnă că e chemat la o existenţă individualistă, care şi ea este o robie a bunului plac, a orgoliului. Un alt paradox este că tocmai în forma de existenţă comună în pasiunile naturii îngroşate, apar divergenţele care sfâşie natura umană; o sfâşie în bucăţi identice, lipsite de adevăratele caractere personale. Dimpotrivă, forma de existenţă personală este o formă de existenţă în comuniune, în care fiecare creşte în originalitatea dăruirii sale, pe măsură ce se dăruieşte şi potrivit darului deosebit primit, sau se pune pe sine cu totul în slujba celorlalţi.

Căci ridicarea din moarte a omului vechi, a celui ce se botează, la starea de viaţă adevărată a omului nou, în relaţie personală de răspundere cu Hristos, e o ridicare la activarea concretă a acestei răspunderi în raporturile cu ceilalţi oameni şi în mod deosebit faţă de comunitatea celor ce constituie Biserica, trupul comunitar al Domnului. A se alipi de Hristos înseamnă a deveni mădular al Lui în corpul Bisericii, a se zidi ca o piatră vie în locaşul Domnului, pe temelia apostolilor, având aceeaşi credinţă, aceeaşi vieţuire, străbătută de acelaşi Hristos, în aşa fel ca în toţi să locuiască şi să se vadă acelaşi chip al lui Hristos, deşi, prin fiecare, Hristos Se arată în împlinirea unei slujiri conforme darului său. Într-o rugăciune de la Botez preotul se adresează lui Dumnezeu zicând între altele: "Închipuieşte pe Hristosul Tău întru acesta, care va să se nască din nou prin a mea ticăloşie, şi-l zideşte pe dânsul pe temelia Apostolilor şi a Proorocilor Tăi (Ef. 2, 20) şi să nu-l surpi, ci-l sădeşte pe dânsul ca mlădiţă a adevărului celui arătat, în sfânta Ta sobornicească şi apostolească Biserică şi să nu-l smulgi". Numai rămânând în Biserică, cel nou botezat rămâne în Hristos.

De aceea, după Botez, care se săvârşeşte în tinda bisericii, cel nou botezat este dus în faţa sfintelor uşi împărăteşti, unde e împărtăşit cu Trupul şi Sângele Domnului ca

semn al încorporării depline în Biserică, iar cel de parte bărbătească este dus în altar, unde preotul înconjoară cu el sfânta masă, ceea ce înseamnă introducerea lui în cele mai înalte taine ale cunoașterii lui Hristos, pentru ca să fie propovăduitorul credinței în Hristos și preotul familiei lui, sau primul răspunzător pentru credința și viețuirea bisericii din casa lui, primul care aduce jertfă și se jertfește pentru ea, așa cum este Hristos, pentru Biserică, în general (Ef. 5, 25), sau cum sunt episcopii și preoții ca organe văzute ale Lui.

Introducerea celui ce primește Botezul în Biserică e semnificată în special prin săvârșirea Botezului de către preotul sau episcopul care reprezintă prin hirotonia lui nu numai pe Hristos, ci și Biserica, sau nu pe un Hristos detașat de Biserică, ci pe Hristos lucrând din Biserică și în Biserică, pentru a introduce pe cei ce se botează în Biserică. De aceea *săvârșirea validă a Botezului nu depinde de vrednicia personală a preotului*, dacă Biserica îl menține ca slujitor al ei. Pentru că el săvârșește Taine în numele Bisericii.

Desigur, aceasta nu trebuie să facă nepăsător pe preot sau pe episcop în împlinirea slujbei lui. El nu va rămâne neosândit pentru nevrednicia sa. Dumnezeu are și El grijă să țină în anumite margini, prin vorbirea Lui în conștiința preotului și a episcopului, nevrednicia lor. El ține prin aceasta Biserica în întregime legată de Sine.

Sfântul Grigorie de Nazianz răspunde celor ce evită să se boteze la anumiți preoți din cauza opiniei lor că acești preoți sunt nevrednici: "Nu căuta vrednicia propovăduitorului, nici a botezătorului. Altcineva este judecătorul acestora și arătătorul celor nearătate. Pentru că omul caută la față, iar Dumnezeu la inimă. Ție să-ți fie oricine vrednic, pentru curăție. Să fie numai dintre cei acceptați, și nu dintre cei condamnați pe față, nici străini de Biserică. Nu judeca pe judecător, tu, cel ce ai nevoie de vindecare; nu judeca vrednicia celor ce te curățesc, nu deosebi între părinți. Unul e mai sus, altul mai jos. Dar fiecare e mai mult decât

tine... Puterea Botezului este egală şi fiecare este la fel de desăvârşitor, dacă e modelat de aceeaşi credinţă"[44].

Faptul că preotul săvârşeşte Botezul ca reprezentant calificat al Bisericii face posibil ca în caz de urgenţă, dată fiind necesitatea absolută a Botezului pentru mântuire, în lipsa preotului săvârşirea lui să se împlinească şi de orice alt laic, membru al Bisericii, ca reprezentant general al ei, sau ca membru al preoţiei generale. Căci Botezul înseamnă braţele întinse ale Bisericii care primeşte pe cei ce voiesc să vină la sânul ei scăpând din valurile veşnicei pierzanii, şi aceste braţe pot lua formă concretă prin orice mădular al ei.

În ce priveşte recunoaşterea Botezului săvârşit în afara Bisericii, libertatea cu care s-a comportat Biserica faţă de un astfel de Botez săvârşit prin întreita scufundare sau vărsare, sau stropire cu apă în numele Sfintei Treimi, arată că Biserica îl poate valida, prin iconomie, la primirea în Biserică a celui botezat astfel în afara ei, extinzând peste partea externă săvârşită atmosfera deplină de har a Bisericii, care a existat într-un mod mai mult sau mai puţin accentuat şi în unitatea creştină de unde vine cel astfel botezat. Recunoaşterea acestui Botez din partea Bisericii e ca un fel de completare tardivă a părţii externe a lui cu puterea dumnezeiască primită acum deplin de către cel botezat în afara ei, prin punerea lui în acord deplin cu credinţa Bisericii. Dar Biserica poate să şi boteze pe cei ce vin la ea botezaţi în afara ei, din pricina nedeplinătăţii harului sau lucrării lui Hristos în unitatea creştină de unde el vine, prin faptul că în acea unitate nu există nici deplinătatea credinţei.

Botezul pune pe primitorul lui în relaţie intimă nu numai cu Hristos, ci cu întreaga Sfântă Treime, căci Hristos este Fiul Tatălui şi ne face şi pe noi, în Sine, fii ai Tatălui, eliberându-ne de robia stihiilor impersonale şi a patimilor,

44. *In Sanctum Baptismum*, col. 396.

care caută satisfacere nu în comuniunea supremă a Treimii, ci în senzualitatea individualistă și oarbă, excitată de aceste stihii, care ne duce la moarte. Iar dragostea noastră față de Tatăl, Cel care ne întărește cu puterea și cu iubirea nesfârșită a Lui, o încălzește Duhul, Care aduce dragostea Tatălui față de Fiul și a Fiului față de Tatăl în inimile noastre unite cu Fiul. De aceea ne botezăm în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, adică ne scufundăm în iubirea reciprocă și în puterea comună a Celor trei Persoane supreme.

3. Necesitatea absolută a Botezului pentru mântuire și Botezul copiilor

Dacă Botezul produce, prin unirea cu Hristos, desființarea păcatului originar al despărțirii de Dumnezeu, imprimată în firea noastră, și dacă fără această unire cu Hristos nu se poate intra în Împărăția lui Dumnezeu, evident că Botezul ne este absolut necesar pentru mântuire (In 3, 3). El este absolut necesar și pentru copii, căci și ei au această stare de despărțire de Dumnezeu, prin nașterea lor din trup, și deci și ei trebuie să treacă de la starea de născuți din trup și destinați pierzaniei la starea de născuți din apă și din Duh și, prin aceasta, de mântuiți (In 3, 5-6). Întrucât nimeni nu e curat de întinăciune chiar dacă viața lui de pe pământ ar fi de o singură zi (Iov 14, 4), evident că această întinăciune o au și copiii, nu prin păcătuire personală, ci prin naștere. Numai Hristos Se deosebește de noi ca om în privința aceasta, căci S-a făcut întru toate asemenea nouă, afară numai de păcat (Evr. 4, 15). Sfântul Apostol Pavel socotește pe toți oamenii, fără excepție, supuși păcatului din pricina lui Adam și toți trebuie să îngroape în Botez pe omul cel vechi al păcatului, pentru a se naște ca oameni noi în Hristos. Faptul că moartea domnește peste toți este pentru el un semn că peste toți domnește păcatul și osânda lui, căci moartea e plata păcatului: "Precum printr-un om

a intrat păcatul în lume şi prin păcat moartea, aşa la toţi oamenii moartea a trecut, întrucât în acela toţi au păcătuit" (Rom. 5, 12, 15). El le spune creştinilor: "Aşa şi voi socotiţi-vă pe voi morţi păcatului şi vii lui Dumnezeu întru Hristos Iisus, Domnul nostru" (Rom. 6, 11). Prin Botez "s-a stricat trupul păcatului" (Rom. 6,6). Acum, chiar dacă murim fizic, nu mai suntem supuşi morţii eterne. "Că de am murit împreună cu Hristos, credem că vom şi vieţui împreună cu El" (Rom. 6, 8). Vom vieţui împreună cu Hristos, pe Care moartea nu-L mai stăpâneşte (Rom. 6, 9).

Viaţa nouă şi veşnică cu Hristos nu o putem primi fără Botez, fără să murim şi noi în Botez, "întru asemănarea morţii Lui". Numai "dacă ne-am făcut cu El o singură tulpină întru asemănarea morţii Lui, vom fi părtaşi şi învierii Lui" (Rom. 6, 5).

Copiii nu pot fi privaţi de această moarte cu Hristos a omului vechi din ei şi de temelia vieţii eterne pusă în orice om de Hristos.

E drept că ei nu pot oferi lui Hristos mărturisirea credinţei lor ca deschidere a fiinţei lor pentru sălăşluirea lui Hristos în ea. Dar ei fac parte dintr-o familie creştină trăitoare în Biserică. Între viaţa lor sufletească şi cea a familiei şi a Bisericii încă nu s-a ridicat bariera unei conştiinţe individualiste. Viaţa aceasta spirituală pătrunde neîmpiedicată tot mai mult în fiinţa lor. Intră de altfel şi în copiii din denominaţiunile neoprotestante care nu primesc Botezul copiilor, prin preocuparea despre Hristos existent în ele. Dacă copiii acelor denominaţiuni se vor decide pentru credinţa proprie acelora, o vor face tot pe baza credinţei pătrunse în ei începând din vârsta cea mai fragedă.

Botezul este şi el un act prin care viaţa spirituală a familiei pătrunde în ei. Când mărturisesc cei din familie o anumită credinţă, e sigur că o vor mărturisi şi copiii. E o chestiune de timp, ca ceea ce e sădit în ei şi se află virtual în ei să se manifeste mai târziu şi în mod actual.

Nu se ştie punctul exact de când copilul îşi însuşeşte conştient specificul conţinutului spiritual al familiei. El începe să-l exprime de la un timp determinabil. Dar înainte de a-l exprima şi l-a însuşit în esenţa lui specifică. Când copilul începe să vorbească, el articulează ceea ce şi-a însuşit cu mult înainte, în mod treptat, începând chiar din primele zile. Iar cuvintele şi frazele ce i se sădesc şi pe care le exprimă la rândul lui de la o vreme, nu sunt neutre, nu sunt goale de orice conţinut, ci poartă pecetea unui conţinut cu un anumit specific. E un conţinut care s-a sădit în el nu numai prin cuvinte, ci şi prin acte şi atitudini. Actul Botezului poate fi socotit şi el unul din acestea. În orice caz el e determinant pentru viaţa spirituală pe care o trăieşte familia şi care i se sădeşte copilului.

Astfel copilul, însuşindu-şi conţinutul spiritual al familiei, îşi însuşeşte şi credinţa ei imprimată în el, sau determinantă pentru el. O primeşte cu sete şi o manifestă voluntar şi cu bucurie. E bucuros să arate că este şi el ca cei mari din familie şi se poate manifesta cu ei. El poate fi botezat astfel pentru credinţa familiei, pe care şi-o va însuşi în mod neîndoielnic.

Copiii se deschid mai uşor credinţei mărturisite de cei din familia lor, decât adulţii, sau chiar decât tinerii, atât pentru că în ei nu s-a dezvoltat orgoliul individualist, cât şi pentru că ei nu se simt încă strâmtoraţi de legalitatea naturii şi împiedicaţi de pornirile inferioare. Ei cred că totul e posibil şi au o bucurie pentru ceea ce e frumos şi bun. Graniţa între natural şi ceea ce depăşeşte naturalul, între ceea ce e dat ca o strâmtorare a omului, şi putinţa omului de a crea sau deschide prin libertate orizonturi şi drumuri noi, nu e încă fixată. Ba au chiar o bucurie pentru acele orizonturi. Pe de altă parte, trebuie să li se spună despre ele. Mântuitorul, ţinând seama de această pornire a copiilor spre ceea ce e bun, spre domeniul credinţei, cere adulţilor să-i lase numai să vină la El, să nu-i oprească. Dar aceasta

implică şi o informare a lor despre Hristos, de către adulţi. Astfel, cuvântul Lui: "Lăsaţi copiii să vină la Mine, şi nu-i opriţi" (Mt. 19, 14), înseamnă şi: Faceţi-Mă cunoscut copiilor!

Putinţa copiilor de a se împărtăşi de Hristos, pe baza credinţei celor apropiaţi lor, o arată şi faptul împărtăşirii unor adulţi de darurile lui Hristos prin credinţa acelora (învierea fiicei lui Iair, vindecarea slăbănogului din Capernaum etc.). Contribuţia celor apropiaţi la mântuirea semenilor e aşa de necesară, că slăbănogul de la lacul Vitezda nu s-a putut bucura de puterea mântuitoare a apei numai prin Iisus Hristos, fără mijlocirea vreunui om, decât în mod excepţional.

Desigur, când Evanghelia a pătruns în lume pentru prima dată, ea a trebuit să câştige pe adulţi şi să fie îndemnaţi ei să se boteze. De aceea, în Noul Testament se vorbeşte direct de botezul adulţilor. Dar o dată cu ei se botezau şi copiii lor. Expresia largă "şi s-a botezat el (temnicerul din Filipi) şi toţi ai lui" (Fapte 16, 33) cu siguranţă cuprinde şi copiii. La fel: "am botezat casa lui Ştefana" (1 Cor. 1, 16). Sfântul Irineu declară, pe baza tradiţiei apostolice apropiate lui (era nepot spiritual al Apostolului Ioan), că şi pruncii se botezau (*parvuli, infantes*)[45].

Pe lângă cele spuse mai e de menţionat că, prin toate cele ce i se comunică copilului, familia creştină urmăreşte să-l apere de tot felul de pericole, de ispite spre rele, să-i dea puterea să lupte împotriva lor. Botezul este puterea hotărâtoare care i se dă copilului pentru a-l face să se deprindă de a se socoti creştin şi dator să se comporte ca atare, luptând cu ispitele, înainte de a se robi unor deprinderi rele. Aşa argumentează Sfântul Grigorie de Nazianz Botezul

45. Sfântul Irineu, *Adv. Haereses*, libr. II, P.G. 7, col. 784 A; *Just. qu. et. resp.* 56, P.G. 6, col. 1297 C; Origen, *Hom. 8, 3 in Lev.*, P.G. 12, col. 496 B: "Ecclesia ab apostolis traditionem suscepit etiam parvulis baptismum dari"; *Comm. in Rom.*, P.G. 14, col. 1047 B.

copiilor: "Ai copil? Să nu-şi ia timp răutatea. Să fie sfinţit din pruncie, să fie consacrat Duhului de la început. Te temi de pecete din cauza slăbiciunii firii? Ce suflet mic şi puţin credincios are mama aceasta! Ana a făgăduit pe Samuil încă înainte de a se naşte şi după ce s-a născut îndată l-a închinat şi l-a crescut în haina preoţească (1 Rg. 1, 11; 2, 19), netemându-se de om, ci încrezându-se în Dumnezeu".

Tăierea-împrejur, care a fost chipul Botezului, se făcea la opt zile pentru toţi copiii în timpul Vechiului Testament, pe baza revelaţiei aceluiaşi Dumnezeu care înfăptuia în trepte planul mântuirii. Însuşi Domnul a fost tăiat împrejur la opt zile, iar la 40 de zile a fost adus la templu şi "pus înaintea Domnului" (Lc. 2, 21-22), ca model pentru toţi pruncii. Cu această ocazie, este binecuvântat de dreptul Simeon, care "avea pe Duhul Sfânt asupra lui" (Lc. 2, 25). Binecuvântarea este şi ea o împărtăşire a puterii Duhului, celui binecuvântat. Argumentul pentru nebotezarea copiilor ar trebui să ne oprească şi de la binecuvântarea lor, ceea ce ar fi absurd.

Despre Ioan Botezătorul, Sfânta Evanghelie spune: "Iar copilul creştea şi se întărea cu Duhul" (Lc. 1, 80), desigur pentru că creştea într-o casă a rugăciunii şi a lui Dumnezeu şi pentru că a fost tăiat împrejur şi închinat lui Dumnezeu. La fel pruncul Iisus "sporea în înţelepciune, creştea cu trupul şi avea har la Dumnezeu şi la oameni" (Lc. 2, 52); sporea şi avea har din pruncia Sa omenească, pentru că numai ca om avea pruncie.

B
Taina Mirungerii

1. Legătura între Taina Botezului şi cea a Mirungerii

Această Taină este atât de strâns legată de Taina Botezului, încât s-ar putea spune că formează împreună cu aceea un singur tot cu două părţi distincte. Ea e ca un fel

de continuare a Botezului. De aceea nu începe în slujba Bisericii cu o introducere deosebită, ca celelalte Taine[46], ci, după botezarea şi îmbrăcarea celui ce a primit Botezul, preotul citeşte în continuare o rugăciune prin care cere lui Dumnezeu să i se dăruiască celui "nou luminat prin apă şi prin Duh", "şi pecetea darului Sfântului şi întru tot puternicului Duh". Apoi îi unge cu Sfântul Mir părţile principale ale trupului, zicând: "Pecetea darului Sfântului Duh". Legarea strânsă a acestei Taine de Botez se arată şi în faptul că, după ungerea cu Sfântul Mir, preotul înconjoară de trei ori analogul, cu cel botezat şi miruit, cântând: "Câţi în Hristos v-aţi botezat, în Hristos v-aţi şi îmbrăcat. Aliluia". Acelaşi lucru îl arată faptul că preotul, ungându-l pe cel botezat cu Sfântul Mir şi spunând cuvintele: "Pecetea darului Duhului Sfânt", nu aminteşte numele celui ce e uns, ca în toate celelalte Taine, socotindu-se că s-a rostit acest nume la scufundarea lui în apă.

Legarea Mirungerii de Botez se arată şi în faptul că în rugăciunea amintită, preotul, după ce cere să i se dăruiască celui "nou luminat prin apă şi prin Duh", pe care "a binevoit să-l nască acum din nou", "şi pecetea darului Sfântului Duh", continuă: "Păzeşte-l pe dânsul întru sfinţenia Ta, întăreşte-l întru dreapta credinţă, mântuieşte-l de cel rău şi de toate meşteşugirile lui şi păzeşte sufletul lui întru frica Ta cea mântuitoare, întru curăţie şi dreptate, ca, întru tot lucrul şi cuvântul bineplăcut Ţie, să se facă fiu şi moştenitor cereştii Tale împărăţii". Se cere deci ca cel născut din nou prin Botez să fie păzit şi întărit în darurile primite prin Botez, în lupta împotriva celui rău care va căuta să-l lipsească de ele, în păzirea făgăduinţei date de a păstra cre-

46. "Binecuvântată este împărăţia Tatălui şi a Fiului şi a Sfântului Duh" şi o ectenie. Aceasta s-ar putea explica şi din faptul că începutul ei se face prin sfinţirea Mirului de către episcopi. Dar în orice caz, cu ocazia aplicării ei celui botezat, se articulează în slujba Botezului fără un început propriu.

dința mărturisită la Botez și starea de curăție și de dreptate în care a fost așezat.

Dar păstrarea acestor daruri se face prin efort. De aceea Nicolae Cabasila spune că prin Sfântul Mir "se pun în lucrare" puterile date omului prin Botez: "Înnoirea în Duh și reînvierea prin Botez aduc cu ele, cum am văzut, puteri și energii lăuntrice înrudite. Sfântul Mir este acela care le trezește la viață. El este cel ce pune în lucrare una sau alta din puterile duhovnicești sau chiar mai multe deodată, după cât e de simțitor sufletul în lucrarea Tainei"[47].

Teologul ortodox Al. Schmemann vede legătura între Mir și Botez mai puțin ca punere în lucrare prin Mir a puterilor primite la Botez, cât ca viața față de naștere. El zice: "A doua Taină a inițierii (a introducerii în Biserică, *n.n*), cum numim azi Ungerea (sau întărirea), a fost în Biserica Ortodoxă dintotdeauna o parte esențială a rânduielii Botezului. Mirungerea nu e propriu-zis o altă Taină, ci mai degrabă împlinirea (completarea) Botezului, "întărirea" prin Duhul Sfânt. Ea poate fi deosebită de Botez numai în sensul în care se deosebește viața de naștere. În Duhul Sfânt, întreaga viață a Bisericii își află întărirea, pentru că ea e viață; e adeverirea Bisericii ca aparținând "veacului ce va să vină", ca bucurie și pace a Împărăției cerurilor... Astfel Mirungerea este Cincizecimea personală a omului, intrarea lui în viața Duhului Sfânt, adică în viața adevărată a Bisericii. În această Taină el e consacrat ca om deplin. Căci a aparține Împărăției lui Dumnezeu înseamnă numaidecât a fi om întreg și deplin, în maturitatea lui"[48].

Dar viața cea nouă se manifestă ca putere de menținere și de sporire în curăție și fapte bune, dezvoltate în virtuțile ce culminează în iubire. Ea nu e un simplu sentiment de euforie, ci o statornicie de gânduri și fapte de bunătate,

47. *Op.cit.*, trad. rom., p. 71.

48. *Aus der Freude Leben*, trad. germ. a cărții: *Sacraments and Orthodoxy*, Walter-Verlag, Olten und Fr.i.Br., 1974, p. 90-91.

care e o adevărată preoţie generală, de dăruire a vieţii lui Dumnezeu.

Această identificare între viaţa pe care ne-o dăruieşte Mirungerea şi activitatea cea bună pe care trebuie să o desfăşurăm, sau preoţia generală, o exprimă Sfântul Chiril din Alexandria zicând: "Spălând pe Aaron cu apă, îl îmbracă în îmbrăcămintea sfântă a slujirii arhiereşti (Ieş. 29, 1-9). Tot aşa şi noi, după ce ne-am spălat în Botez şi am lepădat tot felul de necurăţii, ne-am îmbogăţit cu harul de Sus şi din cer, primind veşmântul veseliei, după cuvântul: "Îmbrăcaţi-vă în Domnul nostru Iisus Hristos" (Rom. 13, 14)... În acelaşi fel se sfinţeau preoţii, care erau spălaţi cu apă şi unşi cu untdelemn, apoi astfel unşi erau îmbrăcaţi cu îmbrăcăminte sfinţită şi li se sfinţeau mâinile, pentru a fi vrednici să aducă jertfele în chip curat şi neprihănit. Dar mai înainte li se ungeau capetele după cuvântul: "îngrăşat-ai cu untdelemn capul meu" (Ps. 22,5). Aşa am fost îngrăşaţi şi noi la minte prin dăruirea Duhului... şi am fost sfinţiţi şi noi şi împodobiţi cu harul de Sus şi am fost unşi spre desăvârşirea dumnezeiască, pentru ca, îndrăznind, să aducem lui Dumnezeu darul duhovnicesc cu mâini curate şi atotnevinovate"[49].

Creştinii, fiind unşi ca Hristos sau participând la ungerea Lui, sunt preoţi şi ei. Dar preotul mai întâi e curăţit în minte şi la mâini, adică în izvorul gândurilor şi în organele împlinirii lor, şi apoi i se dă puterea Duhului spre a putea lucra curat cu mintea şi cu mâinile, aducând jertfe de gânduri şi de fapte bune lui Dumnezeu în favoarea Bisericii şi a semenilor săi.

Despre preoţia generală primită de credincioşi prin Taina Mirungerii, Sfântul Macarie Egipteanul spune: "Oamenii sfinţiţi prin Ungere devin creştini pentru a fi împăraţi, preoţi şi prooroci ai Tainelor cereşti"[50].

49. *Op. cit.*, cartea XI, P.G. 68, col. 752 C.
50. *Omilii* 16, 1.

Prin această Taină, cel unit prin Botez cu Biserica în Hristos devine din oarecum virtual unit cu ea, unit în chip actual. E un pas nou în întărirea unității Bisericii în Hristos.

Tema 7

Alexander Schmemann, Pentru viața lumii. Sacramentele și Ortodoxia
Ed. IBMBOR, București, 2001

IV

DIN APĂ ŞI DIN DUH

1

Tot ceea ce am spus despre timp, despre transformarea şi reînnoirea lui, pur şi simplu nu are nici un sens dacă nu există un om nou, care să săvârşească sacramentul timpului. Despre el trebuie să vorbim acum, şi despre actul prin care îi sunt date viaţa cea nouă şi puterea de a o trăi. Nu am început, totuşi, cu botezul, care este începutul vieţii creştine, ci cu Euharistia şi timpul, pentru că este esenţial să se stabilească dimensiunile cosmice ale vieţii date prin botez. Multă vreme, interesul teologic şi duhovnicesc faţă de botez a fost, de fapt, desprins de semnificaţia sa cosmică, de totalitatea relaţiei omului cu lumea. El a fost explicat ca eliberare a omului de „păcatul originar". Însă, atât păcatului originar, cât şi eliberării de el li s-au dat un înţeles extrem de îngust şi de individual. Botezul a fost înţeles ca mijlocul prin care se asigură mântuirea individuală a sufletului omului. Nu este de mirare că o astfel de înţelegere a botezului a dus la o restrângere similară a liturghiei baptismale. De la un act al întregii Biserici, cuprinzând întregul cosmos, el a devenit o ceremonie privată, săvârşită într-un colţ al bisericii, în urma unei „programări personale", şi în care Biserica a fost redusă la „slujitorul tainei", şi cosmosul, la cei

trei stropi simbolici de apă, consideraţi ca „necesari şi suficienţi" pentru „validitatea" sacramentului. *Validitatea* botezului a constituit preocuparea de bază – şi nu deplinătatea, sensul, bucuria aduse de el. Datorită obsesiei teologiei baptismale cu privire la termenii juridici, şi nu ontologici, întrebarea reală – ce anume este sau nu valid? – rămâne adesea fără răspuns.

Este adevărat că, mai nou, în lumea creştină s-a petrecut o lărgire a teologiei botezului, ajungându-se la o redescoperire a sensului botezului ca intrare şi integrare în Biserică, a semnificaţiei lui „eclesiologice". Însă, eclesiologia, dacă nu i se dă adevărata ei perspectivă cosmică („pentru viaţa lumii"), dacă nu este înţeleasă ca forma creştină a „cosmologiei", devine eclesiolatrie. Biserica fiind privită ca o „fiinţă în sine", şi nu ca relaţie întru totul nouă a lui Dumnezeu cu omul şi cu lumea. Nu eclesiologia este cea care dă botezului adevăratul lui sens; ci, mai degrabă, în şi prin botez descoperim sensul prim şi fundamental al Bisericii.

Botezul, prin însăşi forma şi elementele sale – apa din cristelniţă, uleiul de mirungere – ne raportează în mod inevitabil la „materie", la lume, la cosmos. În Biserica primară săvârşirea botezului avea loc în timpul slujbei solemne a Paştilor şi, de fapt, liturghia de Paşti s-a dezvoltat din „misterul pascal" al botezului. Aceasta înseamnă că botezul era conceput ca având o semnificaţie legată direct de „noul timp" a cărui celebrare şi manifestare erau Paştile. Şi, în sfârşit, botezul şi mirungerea erau întotdeauna săvârşite în timpul slujbei Euharistiei – care este un sacrament al înălţării Bisericii spre Împărăţie, sacrament al „lumii ce va să fie".

Am spus deja că tragedia unei anumite teologii (şi pietăţi) a constat în aceea că, în căutarea unor definiţii precise, a izolat în mod artificial Sfintele Taine de liturghie, în cadrul căreia ele erau săvârşite. Liturghia a fost exilată în categoria elementelor secundare, decorative şi rituale, fără nici o legătură cu „esse" al tainei. Procedând astfel, teologia a pierdut mult din adevărata înţelegere a realităţii sacramentale. Botezul, în special, a suferit o pierdere aproape dezastruoasă a sensului său. Pentru a-l redobândi, noi trebuie să ne reîntoarcem la „leitourgia" Bisericii.

2

În trecut, pregătirea pentru botez dura uneori chiar trei ani. Acum, însă, pentru că botezul copiilor a devenit, de fapt, universal, această pregătire prezintă doar un interes istoric. Şi totuşi este important pentru noi să ne amintim că o mare parte a vieţii Bisericii a fost dedicată pregătirii pentru botez a catehumenilor, a celor care credeau deja în Hristos şi erau pe calea desăvârşirii acestei credinţe în botez. În Biserica Ortodoxă, chiar şi astăzi, prima parte a Liturghiei euharistice este numită „Liturghia catehumenilor". Perioadele liturgice ale Postului Mare şi ale Crăciunului, ciclurile Crăciunului şi Bobotezei, structura Săptămânii Patimilor şi, în fine, „sărbătoarea sărbătorilor" – Slujba Învierii, au fost, toate, modelate în dezvoltarea lor de pregătirea pentru botez şi de desăvârşirea lui. Ele semnifică pentru noi, astăzi, în primul rând, faptul că întreaga viaţă a Bisericii este, într-un fel, explicarea şi

manifestarea botezului şi, în al doilea rând, că botezul formează conţinutul real, rădăcina „existenţială" a ceea ce se numeşte acum „educaţie religioasă". Aceasta din urmă nu este o abstractă „cunoaştere despre Dumnezeu", ci revelarea lucrurilor minunate care s-au „petrecut" şi se petrec cu noi la primirea darului dumnezeiesc al noii vieţi.

Slujba actuală a botezului, aşa cum este săvârşită în Biserica Ortodoxă, începe cu ceea ce era, în trecut, actul final al „catehumenatului": exorcismele, lepădarea de Satana şi mărturisirea credinţei.

Potrivit unor interpreţi moderni ai creştinismului, „demonologia" aparţine unei concepţii învechite despre lume şi nu poate fi luată în serios de către omul de azi care „se foloseşte de electricitate". Nu putem purta o dispută cu ei, aici. Ceea ce trebuie însă să afirmăm, ceea ce Biserica a afirmat întotdeauna este faptul că folosirea electricităţii poate fi „demonică", cum poate fi, de fapt, folosirea oricărui lucru şi chiar a vieţii înseşi. Adică, cu alte cuvinte, experienţa răului, pe care o numim *demonică*, nu este doar aceea a unei simple absenţe a binelui sau, pe acest temei, a tuturor felurilor de alienare şi anxietate existenţială. Ci este cu adevărat *prezenţa* puterii întunecate şi iraţionale. Ura nu este doar absenţa iubirii. Ea este cu siguranţă mai mult decât aceasta, şi noi recunoaştem prezenţa ei prin povara aproape fizică pe care o simţim în noi înşine atunci când urâm. În lumea noastră, în care oamenii normali şi civilizaţi „s-au folosit de electricitate" pentru a extermina şase milioane de fiinţe omeneşti, în această lume, în care aproximativ zece milioane de oameni se află în lagăre de concentrare pen-

tru faptul că n-au admis să meargă pe „singura cale care duce spre fericirea universală", în această lume, realitatea „demonică" nu este un simplu mit. Şi oricare ar fi valoarea şi consistenţa expunerii ei în teologii şi doctrine, ea este o realitate pe care Biserica o are în vedere şi pe care o *înfruntă* atunci când, în momentul botezului, prin mâinile preotului, apucă noua fiinţă omenească care tocmai a intrat în viaţă şi care, potrivit statisticilor, are toate „şansele" ca într-o zi să ajungă într-o instituţie de boli mintale, la închisoare sau, în cel mai bun caz, în înnebunitoarea plictiseală a universalei suburbii. Lumea de la care fiinţa umană şi-a primit viaţa şi care îi va determina viaţa este o închisoare. Biserica n-a trebuit să aştepte apariţia lui Kafka şi a lui Sartre pentru a afla aceasta. Dar Biserica ştie că porţile iadului au fost sfărâmate şi că o altă Putere a intrat în lume şi a revendicat-o pentru adevăratul ei Stăpân. Şi acea revendicare nu este doar a sufletelor, ci a totalităţii vieţii, a lumii întregi. Astfel – la începutul botezului – Biserica face această revendicare. Preotul „suflă de trei ori în faţa catehumenului" şi, însemnându-l de trei ori la frunte şi la piept în chipul crucii, pune mâna pe capul lui şi zice:

> În numele Tău, Doamne, Dumnezeul adevărului, şi al Unuia-Născut Fiului Tău şi al Duhului Tău Celui Sfânt, pun mâna mea pe robul Tău acesta, care s-a învrednicit a scăpa către Numele Tău cel Sfânt şi a se păzi sub acoperământul aripilor Tale. Depărtează de la dânsul înşelăciunea cea veche şi-l umple pe el de credinţa cea întru Tine,

de nădejde şi de dragoste, ca să cunoască că Tu eşti Unul Dumnezeu... Dă-i lui să umble în toate poruncile Tale şi cele plăcute Ţie să păzească; că de va face omul acestea, *viu va fi printr-însele.* Veseleşte-l pe el în lucrul mâinilor lui şi în tot neamul lui, ca să se mărturisească Ţie, închinându-se şi slăvind Numele Tău cel mare şi preaînalt.

Aceasta este semnificaţia exorcismelor: a înfrunta răul, a accepta realitatea lui, a-i cunoaşte puterea şi a proclama puterea lui Dumnezeu de a-l distruge. Exorcismele anunţă botezul care urmează ca pe o biruinţă.

Şi, fiind descins şi desculţ şi având mâinile ridicate în sus, pe cel ce vine să se boteze, îl întoarce preotul cu faţa spre apus şi zice: „Te lepezi de satana? Şi de toate lucrurile lui? Şi de toţi slujitorii lui? Şi de toată slujirea lui şi de toată trufia lui?" Şi răspunde cel ce vine să se boteze, iar de va fi prunc, răspunde naşul, şi zice: „Mă lepăd".

Primul act al vieţii creştine este o renunţare, o provocare. Nimeni nu poate fi al lui Hristos dacă, mai întâi, nu a înfruntat răul şi dacă, apoi, nu este gata să se lupte cu el. Cât de departe este această înţelegere de felul în care, adesea, se propovăduieşte sau, ca să folosim un termen mai modern, „se oferă spre vânzare" creştinismul astăzi! Nu este el, oare, de obicei, prezentat ca mângâiere, ajutor, eliberare de tensiuni, folosire raţională a timpului, a energiei şi a banilor? Este de ajuns să citească cineva – chiar şi o singură

dată – în ziarele de sâmbătă, temele predicilor de Duminică, sau articolele religioase, pentru ca să vadă cum „religia" este prezentată în mod invariabil ca scăpare de ceva – de teamă, de frustrare, de nelinişte –, dar niciodată ca mântuire a omului şi a lumii. Cum putem atunci vorbi de „luptă", când cadrul însuşi al bisericilor noastre, prin definiţie, transmite ideea de blândeţe, confort, pace? Cum poate Biserica folosi din nou limbajul specific armatei care i-a fost propriu în primele sale zile, când încă gândea despre sine ca *militia Christi*? Cum s-ar putea introduce ideea de „luptă" în buletinul săptămânal al unei parohii din suburbie, printre anunţurile a tot felul de şedinţe de consiliere, vânzări de prăjituri în beneficiul săracilor şi întruniri ale „tinerilor adulţi".

Şi totuşi lupta este, cu adevărat, condiţia necesară a următorului pas, decisiv.

„Te împreunezi cu Hristos ?" îl întreabă pe catehumen preotul atunci când îl întoarce – *converteşte* – spre răsărit.

Apoi urmează *mărturisirea credinţei,* mărturisirea de către catehumen a credinţei Bisericii, a acceptării de către el a acestei credinţe şi a supunerii faţă de ea. Şi, din nou, este greu să-l convingi pe creştinul modern că, pentru a fi viaţa lumii, Biserica nu trebuie să „zâmbească" lumii, punând panoul cu „Bine aţi venit" pe locaşurile sale şi adaptându-şi limbajul la cel al celui mai recent *best seller.* Începutul vieţii creştine – al vieţii în Biserică – este smerenia, ascultarea şi buna rânduială. Ultimul act al pregătirii pentru botez este, deci, această poruncă:

„Să te închini Lui". Şi catehumenul răspunde, „Mă închin Tatălui şi Fiului şi Sfântului Duh".

3

Botezul propriu-zis începe cu binecuvântarea apei. Pentru a înţelege însă semnificaţia apei, aici, trebuie să încetăm să gândim despre ea ca despre o „materie" izolată a tainei. Sau, mai degrabă, trebuie să ne dăm seama că apa este „materia" tainei pentru că ea reprezintă întreaga materie, care, în botez, este semnul şi prezenţa lumii însăşi. În concepţia biblică „mitologică" despre lume – care, întâmplător, este mai plină de sens şi mai consecventă din punct de vedere filosofic decât cea oferită de către unii reprezentanţi ai curentului demitologizării –, apa este *prima materia,* elementul de bază al lumii. Ea este simbolul natural al vieţii, pentru că nu există viaţă fără apă, dar este, de asemenea, simbolul distrugerii şi al morţii şi, în final, este simbolul purificării, pentru că nu există curăţie fără ea. În Cartea Facerii crearea vieţii este prezentată ca ivire a uscatului din apă – ca biruinţă a Duhului lui Dumnezeu asupra apelor – haosul nonexistenţei. Într-un fel, deci, creaţia este o transformare a apei în viaţă.

Important pentru noi este faptul că apa botezului reprezintă materia cosmosului, lumea ca viaţă a omului. Şi binecuvântarea ei la începutul slujbei botezului dobândeşte astfel o semnificaţie cu adevărat cosmică şi răscumpărătoare. Dumnezeu a creat lumea şi a binecuvântat-o şi a dat-o omului ca hrana şi viaţa sa,

ca mijloc de comuniune cu El. Binecuvântarea apei semnifică răscumpărarea materiei sau reîntoarcerea la acest sens iniţial şi esenţial. Acceptând botezul lui Ioan, Hristos a sfinţit apa – a făcut-o apă curăţitoare spre împăcarea cu Dumnezeu. Atunci, la ieşirea lui Hristos din apă, a avut loc Epifania – noua şi răscumpărătoarea arătare a lui Dumnezeu, şi Duhul lui Dumnezeu, Care la începutul creaţiei „se purta pe deasupra apelor", a făcut din nou apa – adică lumea – ceea ce fusese la început.

A binecuvânta, după cum ştim, înseamnă a aduce mulţumire. În şi prin mulţumire, omul recunoaşte natura adevărată a lucrurilor pe care le primeşte de la Dumnezeu, şi astfel le face să fie ceea ce sunt cu adevărat. Noi binecuvântăm şi sfinţim lucrurile atunci când I le oferim lui Dumnezeu într-o mişcare euharistică a întregii noastre fiinţe. Şi stând înaintea *apei* – înaintea cosmosului, materia dată nouă de Dumnezeu –, această mişcare euharistică atotcuprinzătoare constituie adevăratul început al liturghiei baptismale.

> Mare eşti Doamne, şi minunate sunt lucrurile
> Tale, şi nici un cuvânt nu este de ajuns spre
> lauda minunilor Tale. Că Tu de bunăvoie toate
> aducându-le dintru nefiinţă întru fiinţă, cu puterea
> Ta ţii făptura şi cu purtarea Ta de grijă chiverniseşti lumea...
> De Tine se cutremură toate puterile îngereşti.
> Pe Tine Te laudă soarele. Pe Tine Te slăveşte luna.
> Ţie se pleacă stelele. Pe Tine Te ascultă lumina.
> De Tine se îngrozesc adâncurile...
> Că Tu... ai venit şi ne-ai mântuit pe noi!

Mărturisim harul Tău, vestim mila Ta,
Nu tăinuim facerea Ta de bine.

Încă o dată lumea este proclamată ca fiind ceea ce Hristos ne-a descoperit că este şi ceea ce El a făcut-o să fie – darul lui Dumnezeu pentru om, mijloc de comuniune al omului cu Dumnezeu. Această apă ne este arătată ca „harul răscumpărării", dezlegare de păcat, leac al neputinţelor. „Că am chemat, Doamne, numele Tău cel minunat, slăvit şi înfricoşător pentru cei potrivnici".

În această apă îl botezăm acum – adică îl afundăm – pe om şi acest botez este pentru el botez „în Hristos" (Rom. 6, 3). Pentru că credinţa în Hristos, care l-a adus pe acest om la botez, este tocmai certitudinea că Hristos este singurul „conţinut" adevărat – însemnând existenţă şi scop – a tot ce există, deplinătatea Celui care umple toate lucrurile. În credinţă, întreaga lume devine sacramentul prezenţei Sale, calea vieţii în El. Iar apa, imagine şi prezenţă a lumii, este cu adevărat Imagine şi prezenţă a lui Hristos.

Dar „nu ştiţi că toţi câţi în Hristos Iisus ne-am botezat, întru moartea Lui ne-am botezat?" (Rom. 6, 3). Botezul – darul „înnoirii vieţii" – este, iată, vestit ca „asemănarea morţii". De ce? Pentru că viaţa cea nouă pe care Hristos o dă celor care cred în El, a strălucit din mormânt. Această lume L-a respins pe Hristos, a refuzat să vadă în El propria ei viaţă şi împlinire. Şi pentru că nu există viaţă pentru ea decât în Hristos, respingând şi omorând pe Hristos, lumea s-a condamnat pe sine însăşi la moarte. Ultima ei realitate este moartea, şi nici una dintre eshatologiile seculare, în

care oamenii îşi pun încă nădejdea, nu rezistă în faţa afirmaţiei simple a lui Tolstoi: „După o viaţă stupidă, va urma o moarte stupidă". Dar creştinul este cel care ştie că adevarata realitate a lumii – a *acestei* lumi, a *acestei* vieţi a noastre – nu a unei misterioase „alte" lumi – este în Hristos; creştinul ştie, mai degrabă, că Hristos *este* această realitate. În auto-suficienţa ei, lumea şi tot ce există în ea nu au nici un sens. Şi atât timp cât trăim după tiparul acestei lumi, cu alte cuvinte, atât timp cât facem din viaţa noastră un ţel în sine, nu rămâne nici un sens şi nici un ţel, pentru că moartea le risipeşte. Numai când renunţăm în mod liber, total şi necondiţionat, la independenţa vieţii noastre, numai atunci când punem întregul ei sens în Hristos, ne este dată „înnoirea vieţii" – care înseamnă o nouă dobândire a lumii. Atunci lumea devine cu adevărat sacramentul prezenţei lui Hristos, creştere a Împărăţiei şi dobândirea vieţii veşnice. Pentru că Hristos, „înviat din morţi, nu mai moare. Moartea nu mai are stăpânire asupra Lui". Botezul este, astfel, moartea egoismului şi auto-suficienţei noastre; şi este „asemănarea morţii lui Hristos", pentru că *moartea lui Hristos* a fost tocmai o astfel de predare necondiţionată. Şi precum Hristos cu moartea Sa „pe moarte a călcat", revelând semnificaţia ultimă şi tăria vieţii, tot aşa, moartea noastră în El, ne uneşte cu „noua viaţă în Dumnezeu".

Semnificaţia acestei „înnoiri a vieţii" apare evidentă atunci când cel nou botezat este îmbrăcat, imediat după botez, într-o *haină albă.* Aceasta este îmbrăcămintea unui rege. Omul este din nou rege al creaţiei.

Lumea este din nou viaţa sa, şi nu moartea sa, pentru că, acum, el ştie cum s-o folosească. El este restaurat întru bucuria şi puterea adevăratei naturi umane.

4

În Biserica Ortodoxă, ceea ce se numeşte astăzi a doua taină de iniţiere – mirungerea (sau întărirea, pecetluirea botezului) – a făcut dintotdeauna parte integrală din liturghia baptismală. Pentru că ea nu este atât o altă taină, cât desăvârşire a botezului, „întărirea" lui de către Duhul Sfânt. Ea se distinge de botez tot atât cât viaţa se distinge de naştere. Duhul Sfânt *întăreşte* întreaga viaţă a Bisericii, pentru că El este această viaţă, manifestarea Bisericii ca „lumea ce va să fie", ca bucurie şi pace a Împărăţiei. Ca instituţie, învăţătură, ritual, Biserica nu este, cu adevărat, doar în această lume; ea este şi *a* acestei lumi, o „parte" a ei. Şi tocmai Duhul Sfânt, a Cărui *venire* este inaugurarea, manifestarea celor din urmă, a „lucrurilor de pe urmă", este cel care transformă Biserica în „taină" a Împărăţiei, care face viaţa ei să fie prezenţă, în această lume, a lumii ce va să fie.

Mirungerea este astfel Cincizecime a creştinului, intrarea sa în noua viaţă în Duhul Sfânt, care este adevărata viaţă a Bisericii. Este „hirotonirea" sa ca om adevărat şi deplin, pentru că a fi pe deplin om înseamnă tocmai a aparţine Împărăţiei lui Dumnezeu. Şi, din nou, nu doar sufletul său – viaţa sa „spirituală" sau „religioasă" – este astfel întărit, ci fiinţa sa omenească în întregime. Trupul său întreg este miruit, pecetluit,

sfinţit, *dedicat* noii vieţi. „Pecetea darului Duhului Sfânt", zice preotul în timp ce-l miruieşte pe cel nou botezat „la frunte, la ochi, la nări, la gură, la amândouă urechile, pe piept, pe spate, la mâini şi la picioare". Omul întreg este făcut acum templu al lui Dumnezeu, şi întreaga sa viaţă este de acum înainte o *liturghie.* Aici, la acest moment, opoziţia pseudocreştină între „spiritual" şi „material", „sacru" şi „profan", „religios" şi „secular" este denunţată, abolită, vădită ca minciună monstruoasă despre Dumnezeu, om şi lume. Singurul templu adevărat al lui Dumnezeu este omul, şi prin om, lumea. Fiecare gram de materie aparţine lui Dumnezeu şi în Dumnezeu trebuie să-şi găsească împlinirea. Fiecare moment al timpului este timp al lui Dumnezeu şi trebuie să se desăvârşească în veşnicia lui Dumnezeu. Nimic nu este „neutru". Pentru că Duhul Sfânt, ca o rază de lumină, ca un zâmbet de bucurie, a „atins" toate lucrurile, timpul întreg – revelându-le pe toate ca pietre preţioase ale unui templu preţios.

A fi cu adevărat om înseamnă a fi pe deplin *tu însuţi.* Mirungerea este ungerea omului întru „personalitatea" sa proprie, unică. Ea este, folosind aceeaşi imagine, hirotonire a sa spre a fi *el însuşi,* spre a deveni ceea ce Dumnezeu ar vrea ca el să fie; să devin ceea ce El a iubit în mine din eternitate. Este darul vocaţiei. Dacă Biserica este cu adevărat „înnoirea vieţii" – lumea şi natura restaurate în Hristos – ea nu este, ori, mai degrabă, nu ar trebui să fie o instituţie pur religioasă, în care a fi „evlavios", a fi un membru al ei „cu o bună reputaţie" înseamnă a-ţi lăsa propria personalitate la intrare – la „vestiar", şi a o înlocui cu

o personalitate impersonală, neutră, de tipul „bun creştin". Evlavia, de fapt, poate fi un lucru foarte periculos, o reală opoziţie faţă de Duhul Sfânt, care este Dătătorul de *Viaţă* – de bucurie, mişcare şi creativitate, şi nu de „conştiinţă curată", care se uită la toate cu suspiciune, teamă şi indignare morală.

Mirungerea este deschiderea omului spre deplinătatea creaţiei divine, către adevărata universalitate a vieţii. Este „vântul", *ruah*-ul lui Dumnezeu intrând în viaţa noastră, cuprinzând-o cu foc şi cu dragoste, făcându-ne permeabili pentru lucrarea dumnezeiască, umplând totul de bucurie şi de speranţă...

5

Am menţionat deja faptul că în trecut botezul avea loc la Paşti – ca parte a marii serbări pascale. Împlinirea lui firească era astfel, desigur, venirea celor nou botezaţi la Euharistia Bisericii, taina participării noastre la *Pascha* Împărăţiei. Căci botezul deschide porţile Împărăţiei, şi Duhul Sfânt ne duce la bucuria şi pacea ei, adică la împlinirea euharistică. Chiar şi astăzi botezul şi mirungerea sunt urmate imediat de o procesiune – care acum ia forma înconjurării cristelniţei. Iniţial însă, era o procesiune către uşile bisericii, procesiunea intrării în biserică. Este semnificativ faptul că la liturghia pascală, în loc de „Sfinte Dumnezeule..." se cântă „Câţi în Hristos v-aţi botezat, în Hristos v-aţi şi îmbrăcat, Aliluia!", aceeaşi cântare care se cântă atunci când „neofitul" este condus în procesiunea baptismală. Botezul, Cincizecimea baptismală este cea care

creează Biserica ca procesiune, ca intrare, ca înălţare la *Paştile* cele veşnice ale Domnului.

Apoi, timp de *opt* zile – imagine a deplinătăţii timpului – nou botezaţii erau duşi în biserică, şi fiecare din acele zile era sărbătorită ca Paşte. În cea de a opta zi, avea loc ritualul spălării sfântului mir, tunderea părului şi întoarcerea în lume. De la deplinătatea timpului şi a bucuriei, la timpul lumii, ca martori şi purtători ai acelei bucurii – acesta este sensul acestor ritualuri, identic cu sensul cuvintelor de la sfârşitul liturghiei: „Cu pace să ieşim". Semnele vizibile ale tainei sunt spălate – „simbolul" va trebui să devină realitate, viaţa însăşi va fi de acum semnul tainei, împlinirea darului. Iar tunderea părului – ultimul act al liturghiei baptismale – este semn că viaţa care începe acum este o viaţă de ofrandă şi jertfă, viaţa transformată pururea în *liturghie – lucrarea* lui Hristos.

6

Doar în lumina botezului putem înţelege caracterul sacramental pe care Biserica Ortodoxă îl conferă *pocăinţei.* În devierea ei juridică, teologia sacramentală a explicat această taină în termenii unei puteri pur „juridice" de a ierta păcatele, putere „delegată" de Hristos, preotului. Însă această explicaţie nu are nimic de-a face cu semnificaţia originară a pocăinţei în Biserică şi cu natura ei sacramentală. Sacramentul iertării păcatelor este botez nu pentru că operează o înlăturare juridică a vinei, ci pentru că este *botez în Iisus*

Hristos, Cel care este Iertarea însăşi. Păcatul păcatelor – adevăratul „păcat originar" – nu este încălcarea regulilor, ci în primul rând devierea iubirii omului şi înstrăinarea lui de Dumnezeu. Faptul că omul preferă altceva – lumea, pe sine – în locul lui Dumnezeu, aceasta este singurul păcat real şi, în el, toate păcatele devin firești, inevitabile. Acest păcat nimiceşte adevărata viaţă a omului. El deviază cursul vieţii de la adevăratul ei sens, de la adevărata ei direcţie. Iar în Hristos acest păcat este iertat nu în sensul că acum Dumnezeu l-a „uitat" şi nu-l mai ia în seamă, ci pentru că în Hristos omul s-a *întors* la Dumnezeu, şi s-a întors pentru că pe El Îl iubeşte şi a descoperit că El este singurul cu adevărat vrednic să-I dăruim iubirea şi viaţa noastră. Iar Dumnezeu l-a acceptat pe om şi – în Hristos – l-a împăcat cu Sine. Pocăinţa este, astfel, reîntoarcerea dragostei noastre, a vieţii noastre la Dumnezeu, iar această reîntoarcere este posibilă în Hristos pentru că El ne descoperă adevărata viaţă şi ne face conştienţi de exilul şi condamnarea noastră. A crede în Hristos înseamnă a ne *pocăi* – a schimba radical însăşi „mintea" vieţii noastre, a o vedea pe aceasta ca păcat şi ca moarte. Iar a crede în El înseamnă a accepta descoperirea plină de bucurie că în El ne-au fost date iertarea şi împăcarea. În botez, atât pocăinţa, cât şi iertarea îşi găsesc împlinirea lor. În botez, omul *voieşte* să moară ca om păcătos, şi i se face parte de această moarte; şi tot în botez omul *voieşte* înnoirea vieţii ca iertare, şi aceasta i se dăruieşte.

Şi totuşi păcatul este încă în noi, şi noi mereu cădem din viaţa cea nouă pe care am primit-o. Lupta noului Adam împotriva vechiului Adam este lungă şi

dureroasă şi ce naivă simplificare este a crede, aşa cum fac unii, că „mântuirea" pe care ei o experiază în „redeşteptări religioase" şi în aşa-numitele „hotărâri pentru Hristos" – şi care au ca rezultate o îndreptare morală, cumpătarea şi o caldă filantropie – este acea mântuire totală, este ceea ce Dumnezeu a voit atunci când L-a dat pe Fiul Său pentru viaţa lumii. Cu adevărat singura mare tristeţe este că „nu suntem sfinţi". Şi cât de des aceşti creştini „morali" nu simt niciodată, nu experiază niciodată această tristeţe, pentru că propria lor „experienţă a mântuirii", sentimentul „de a fi mântuiţi" îi umple de auto-mulţumire; şi cine a fost „mulţumit" şi-a primit deja răsplata, şi nu poate înseta şi flămânzi după acea transformare şi transfigurare totală a vieţii, singura care ne poate face „sfinţi".

Botezul este iertare a păcatelor, şi nu înlăturarea lor. El aduce sabia lui Hristos în viaţa noastră şi o transformă în conflict, într-o adevărată luptă, durere de neocolit şi suferinţă a creşterii noastre. Într-adevăr, după botez şi datorită lui, realitatea păcatului poate fi recunoscută în toată tristeţea ei, şi adevărata pocăinţă devine posibilă. Prin urmare, întreaga Biserică este în acelaşi timp darul iertării, bucuria „lumii ce va să fie" şi, de asemenea, în mod inevitabil o permanentă pocăinţă. *Praznicul* este imposibil fără *post,* şi postul este tocmai pocăinţă şi întoarcere, experienţa mântuitoare a tristeţii şi exilului. Biserica este darul Împărăţiei – şi tocmai acest dar este cel care face evidentă absenţa noastră din Împărăţie, înstrăinarea noastră de Dumnezeu. Pocăinţa este cea care ne readuce iară şi iară la bucuria ospăţului pascal, dar

această bucurie ne descoperă păcătoşenia noastră şi ne aduce la judecată.

Taina pocăinţei nu este, deci, o „putere" sacră şi juridică dată de Dumnezeu oamenilor. Este puterea botezului care se trăieşte în Biserică. Ea îşi primeşte caracterul său sacramental de la botez. În Hristos toate păcatele sunt iertate o dată pentru totdeauna pentru că El Însuşi este iertarea păcatelor, şi nu este nevoie de nici o „nouă" dezlegare de păcate. Însă, într-adevăr, pentru noi, cei care în mod constant îl *părăsim* pe Hristos şi ne *excomunicăm* pe noi înşine din viaţa Lui, este o necesitate să ne reîntoarcem la El ca să primim, iară şi iară, darul care în El a fost dat o dată pentru totdeauna. Iar dezlegarea de păcate este semnul că această întoarcere a avut loc şi a fost împlinită. După cum fiecare Euharistie nu este o „repetare" a Cinei lui Hristos, ci înălţarea noastră, primirea noastră la acelaşi şi veşnic ospăţ, la fel, taina pocăinţei nu este o repetare a botezului, ci întoarcerea noastră la „înnoirea vieţii", pe care Dumnezeu ne-a dăruit-o o dată pentru totdeauna.

Tema 8

Sarcina teologiei ortodoxe astăzi

Valer Bel, Misiunea Bisericii în lumea contemporană, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2002

„Vă îndemn ca să luptați pentru credința care odată pentru totdeauna le-a fost dată sfinților" (Iuda, 3)

Credința ca act personal de primire a adevărului lui Dumnezeu şi de trăire a acestui adevăr în totală comuniune cu Dumnezeu, născută din propovăduirea Evangheliei de către Biserică, are ca şi conținut Revelația dumnezeiască ce culminează în Iisus Hristos. De aceea, „cuvântul adevărului" (2 Tim 2,15), transmiterea nealterată a acestei Revelații sau a dreptei credințe constituie a doua exigență a misiunii creştine.

[184] **Bibliografie:** Pr. prof. dr. D. Stăniloae, *Noțiunea dogmei*, în „Studii Teologice" XVI, 1964, nr. 9-10, p. 534-571; *Sfânta Scriptură şi Tradiția apostolică în Mărturisirea Bisericii*, în „Ortodoxia" XXXII, 1980, nr.2; *Autoritatea Bisericii*, în „Studii Teologice", XVI, 1964, nr. 3-4, p. 187-205; *Sfânta Tradiție. Definirea Noțiunii şi întinderea ei*, în „Ortodoxia", XVI, 1964, nr. 1, p. 47-109; *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1978, p. 24-110; *Concepția ortodoxă despre tradiție şi despre dezvoltarea doctrinei*, în „Ortodoxia", XXVII, 1975, nr. 1, p. 5-14; Pr. prof. dr. Isidor Todoran, *Despre raportul dintre izvoarele Revelației*, în „Mitropolia Ardealului", III, 1958, nr. 9-10, p. 716-728; *Sfânta Tradiție şi tradiția bisericească*, în „Mitropolia Ardealului", VII, 1962, nr. 9-12, p. 678-685; Prof. dr. N. Chițulescu, *Însemnătatea Mărturisirilor de credință în cele trei mari confesiuni creştine*, în „Ortodoxia", VII, 1955, nr. 4, p. 483-512; *Noțiunea de dogmă în teologia ortodoxă contemporană*, în „Ortodoxia", XI, 1959,

În misiunea sa Biserica nu inventează Evanghelia, ci transmite în fiecare timp şi loc *„credința care odată pentru totdeauna le-a fost dată sfinților"* (Iuda 3).

Împlinirea Revelației în Iisus Hristos

Învățătura Bisericii care constituie conținutul credinței şi al propovăduirii ei depinde în mod exclusiv de descoperirea dată o dată pentru totdeauna în Iisus Hristos. În El Dumnezeu s-a descoperit în formă definitivă şi eshatologică deoarece: *„Nimeni nu cunoaşte deplin pe Tatăl afară de Fiul"* (Mt.11,27). *„Pe Dumnezeu nimeni niciodată nu L-a văzut; Fiul Cel Unul-Născut care este în sânul Tatălui, El L-a făcut cunoscut căci legea prin Moise s'a dat, dar harul şi adevărul prin Iisus Hristos au venit"* (In.1,17-18). Epistola către Evrei subliniază faptul că Revelația lui Dumnezeu a culminat şi s-a încheiat

nr. 3, p. 351-380; *Scriptură, Tradiție şi tradiții*, în „Ortodoxia", XV, 1963, nr. 3-4, p. 363-423; *Teologia dogmatică şi simbolică*, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1958, vol. I, p. 81-294; Pr. prof. dr. Dumitru Popescu, *Introducere în dogmatica ortodoxă*, Ed. Libra, Bucureşti, 1997, p. 13-56; Pr. prof. dr. Ion Bria, *Dicționar de teologie ortodoxă*, Ed. a II-a, IBMBOR, Bucureşti, 1994; *Scriptură şi Tradiție*, în „Studii Teologice", XXII, 1970, nr. 5-6, p. 384-405; *Credința pe care o mărturisim*, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1987, p. 15-39; *Curs de Teologie şi practică misionară ortodoxă*, Geneva, 1982, p. 21-29;*Tratat de Teologie dogmatică şi ecumenică*, Ed. România Creştină, Bucureşti, 1999; Pr. prof. dr. Dumitru Radu, *Îndrumări misionare*, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1986, p. 33-51; Pr. lect. dr. Nicolae Dura, *Propovăduirea cuvântului şi Sfintele Taine. Valoarea lor în lucrarea de mântuire. Teză de doctorat*, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1998; Pr. conf. dr. Valer Bel, *Hauptaspekte der Einheit der Kirche. Eine interkonfessionelle Untersuchung*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 1996.

în Iisus Hristos: *„În multe rânduri şi'n multe feluri grăindu-le Dumnezeu odinioară părinţilor noştri prin prooroci, în zilele acestea de pe urmă ne-a grăit nouă prin Fiul, pe Care L-a pus moştenitor a toate, prin Care şi veacurile le-a făcut. Fiind El strălucirea slavei Sale şi chipul fiinţei Sale şi pe toate ţinându-le cu cuvântul puterii Lui, după ce prin El Însuşi a săvârşit curăţirea păcatelor noastre a şezut de-a dreapta slavei întru cele preaînalte"* (Evr.1,1-3).

Iisus Hristos reprezintă ultima etapă a Revelaţiei supranaturale şi împlinirea planului ei. Prin întrupare, Fiul lui Dumnezeu Se face om şi ni-L descoperă pe Dumnezeu în mod deplin, însă în formă umană, adică în conformitate cu posibilităţile noastre de primire a adevărului şi harului Său: *„La început era Cuvântul şi cuvântul era la Dumnezeu şi Dumnezeu era Cuvântul. Şi Cuvântul S-a făcut trup şi S-a sălăşluit între noi şi am văzut slava Lui, slavă ca a Unuia Născut din Tatăl, plin de har şi de adevăr"* (In.1,1,14). Iisus Hristos Îl descoperă pe Dumnezeu în lucrarea Sa mântuitoare şi de îndumnezeire a omului. Această descoperire o face prin fapte şi cuvinte şi prin întreaga Sa viaţă de dăruire totală lui Dumnezeu şi de împlinire a voii Lui. *„Revelaţia constă nu atât în descoperirea unei sume de cunoştinţe teoretice despre un Dumnezeu închis în transcendenţă Sa, ci în acţiunea de coborâre a Lui la om şi a înălţării omului la El până la realizarea unirii maxime în Hristos, ca bază pentru extinderea acestei uniri între Dumnezeu şi toţi oamenii care cred în El"*[185]. De aceea Iisus Hristos Se prezintă pe Sine ca fiind

[185] Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*,

„Calea, Adevărul şi Viaţa": *„Eu sunt Calea, Adevărul şi Viaţa. Nimeni nu vine la Tatăl decât prin Mine"* (In.14,6). *„Căci unul este Dumnezeu unul este Mijlocitorul între Dumnezeu şi oameni: omul Hristos Iisus, Cel Ce S'a dat pe Sine preţ de răscumpărare pentru toţi"* (1 Tim. 2,5-6).

În Iisus Hristos Cel înviat şi înălţat avem în mod real omul desăvârşit, omul îndumnezeit, ajuns la capătul eshatologic al drumului său. Căci *„Hristos a înviat din morţi, fiind începătură (a învierii) celor adormiţi"* (1 Cor.15,20). În El avem realizată Împărăţia viitoare a lui Dumnezeu, de aceea Revelaţia în Iisus Hristos are un caracter definitiv, profetic şi eshatologic, de anticipare a ţintei finale a întregii creaţii[186]. Biserica nu aşteaptă o nouă Revelaţie publică înainte de Parusie. Revelaţia va avea o formă finală la a doua venire în slavă a lui Hristos (1 Pt.1,7), când pământul va fi plin de cunoştinţa lui Dumnezeu ca marea umplută de apă (Is.11,9), căci va fi *„un cer nou şi un pământ nou* (Apoc.21,1) iar *„cei drepţi vor străluci ca soarele în împărăţia Tatălui lor"* (Mt.13,43), în sensul că de ceea ce s-a realizat în Hristos Cel înviat şi înălţat se vor împărtăşi drepţii şi întreaga creaţie *„pentru ca Dumnezeu să fie totul întru toate"* (1 Cor.15,28).

Până atunci, Duhul Sfânt Care-L face prezent pe Hristos Cel înviat şi înălţat prin propovăduirea Bisericii şi mai ales prin harul sfintelor Taine, conduce Biserica şi pe credincioşii ei la înţelegerea şi trăirea

vol.1, p. 47.

[186] *Ibidem.*

adevărului Revelației dat în Iisus Hristos: *„Iar când va veni Mângâietorul, pe care Eu vi-L voi trimite de la Tatăl, Duhul Adevărului, Cel ce din Tatăl purcede, Acela va mărturisi despre Mine"* (In. 15,26); *„Acela vă va învăța toate și vă va aduce aminte de toate cele ce v'am spus Eu"* (In.14,20). *„El vă va călăuzi întru tot adevărul; că nu de la Sine va grăi, ci cele ce va auzi va grăi și pe cele viitoare vi le va vesti. Acela Mă va slăvi, pentru că dintru al Meu va lua și vă va vesti"* (In. 16, 13-14).

Regula credinței, regula vieții

Revelația are loc, așadar, prin acte și cuvinte; ea este acțiune luminătoare și transformatoare a omului care crede. Cunoștințele date în Revelație exprimă această acțiune de coborâre a lui Dumnezeu la om și de înălțare a omului care crede și se împărtășește de lucrarea Lui mântuitoare, în comuniunea cu Dumnezeu, fiind totodată și îndemnuri pentru noi de a colabora pentru realizarea acestei comuniuni. Căci comuniunea lui Dumnezeu cu omul care crede nu se face fără colaborarea liberă a acestuia.[187] De aceea transmiterea integrală a Evangheliei sau a cunoștințelor date prin Revelație, adică a conținutului credinței are o importanță decisivă pentru viața creștină, pentru desăvârșirea omului în comuniunea cu Dumnezeu și de aceea transmiterea dreptei credințe este o exigență a misiunii creștine.

Credința vine din cuvântul propovăduirii și este în mod esențial răspuns la acest cuvânt. Între mărturisi-

[187] *Ibidem*

rea credinței și răspunsul credinței există o intercondiționare reciprocă. Credința ca rod al lucrării harului în sufletele celor ce ascultă și primesc cuvântul propovăduirii este răspunsul omului la iubirea lui Dumnezeu: *„Noi Îl iubim pe Dumnezeu pentru că El ne-a iubit mai întâi"* (I In.4,19). De aceea între credința ca act personal de primire și trăire a adevărului lui Dumnezeu și conținutul Evangheliei trebuie să fie o corespondență. Căci conținutul credinței determină conținutul vieții creștine, regula credinței devine regula vieții, sau, cu alte cuvinte, concepția creștinului despre om, despre istorie și societate este la înălțimea concepției sale despre Dumnezeu și despre lucrarea lui mântuitoare. Numai acea credință prin care se însușește conținutul integral al Evangheliei generează acea atitudine, acel mod de viață care corespunde exigențelor Evangheliei.

Există o legătură directă între realitatea credinței și realitatea existenței. În acest sens credința înseamnă nu numai a gândi altfel, ci și a exista altfel, a trăi și a muri, altfel, în deplină dăruire a întregii existențe lui Dumnezeu: *„pe noi înșine și unii pe alții și toată viața noastră lui Hristos Dumnezeu să o dăm"*. Credința se manifestă în acte și evenimente personale și colective. Taina credinței este transpusă în fapte istorice, în spiritualitatea creștină și orientează întreaga viață a credinciosului. *„Cuvântul vieții cu tărie ținându-l"*, creștinii sunt *„ca niște luminători în lume"* (Filip. 2,15-16)[188].

[188] Pr. Prof.dr. I. Bria, *Curs de Teologie și practică misionară ortodoxă*, p. 25-26.

Hristos – Domnul S-a revelat pe Sine ca fiind „Calea, Adevărul şi Viaţa"(In. 14,6). Fiul lui Dumnezeu S-a întrupat ca să ni-L reveleze pe „Dumnezeu Cel adevărat" (1 In.5,20) iar adevăraţii închinători ai Lui trebuie să I se închine „în duh şi'n adevăr". Tot El a arătat că Se sălăşluieşte numai în cei ce cred în El şi împlinesc toate cuvintele Lui: *„De Mă iubeşte cineva, el va păzi cuvântul Meu şi Tatăl Meu îl va iubi şi noi vom veni la el şi ne vom face locaş în el. Cel ce nu mă iubeşte, nu-mi păzeşte cuvintele"* (In. 14, 23-24). Între adevărul lui Hristos sau despre Hristos şi între iubirea noastră faţă de El există o strânsă şi profundă legătură. Iubirea Lui Hristos cuprinde şi adevărul Lui, iar cunoaşterea Lui şi a adevărului Său cuprinde şi iubirea Lui. Între iubire şi adevăr există o unitate profundă. De aceea, când Iisus Hristos Cel înviat îi trimite pe Apostoli să-L vestească în toată lumea şi să boteze în numele Sfintei Treimi le porunceşte să-i înveţe pe cei ce vor primi cuvântul propovăduirii lor să împlinească toate cele descoperite de El (Mt. 28,18-19).

În acelaşi timp, Iisus i-a atenţionat pe Apostoli, şi prin ei pe toţi creştinii până la sfârşitul veacurilor: *„Luaţi aminte să nu vă amăgească cineva. Că mulţi vor veni în numele Meu zicând: Eu sunt Hristos, şi pe mulţi îi vor amăgi"* (Mt. 24,4-5). Prin aceste cuvinte, cuprinse în aşa numita Apocalipsă mică, precum şi prin altele asemănătoare, Domnul avertiza: luaţi seama să nu fiţi induşi în eroare de nimeni în ceea ce priveşte credinţa voastră.

În Biserica primară exista preocuparea stăruitoare pentru transmiterea dreptei credințe şi pentru păstrarea unității învățăturii de credință, cu conştiința că unitatea trupului lui Hristos este menținută şi asigurată prin mărturisirea, trăirea şi transmiterea credinței în conformitate cu Revelația desăvârşită în Iisus Hristos (1 Cor.1,10-13). Sfinții Apostoli, în toată propovăduirea lor, au urmărit două obiective fundamentale: răspândirea Evangheliei la toată făptura şi apărarea credinței celei adevărate față de învățăturile greşite. Apostolul Pavel subliniază faptul că propovăduirea sa nu este altceva decât un cuvânt de la Hristos şi despre Hristos: *„căci nu pe noi înşine ne propovăduim, ci pe Hristos Domnul"* (2 Cor. 4,5). El se bucură că obştea creştinilor din Roma se află în succesiunea Apostolilor, ascultând din inimă *„de regula învățăturii căreia i-au fost încredințați"* (Rom. 6, 17) iar pe creştinii din Tesalonic îi îndeamnă: *„fraților, stați neclintiți şi țineți predaniile pe care le-ați învățat fie prin cuvânt, fie prin epistola noastră"* (2 Tes. 2, 15). Acelaşi îndemn îl adresează creştinilor din Corint: *„Fiți următori ai mei, aşa cum şi eu sunt al lui Hristos. Fraților, vă laud că'ntru toate vă aduceți aminte de mine şi păstrați predaniile aşa cum vi le-am predat eu"* (1 Cor. 11, 1-2).

Răstălmăcirea cuvântului adevărului generează o falsă credință. Învățătura eronată atrage după sine şi rătăcirea credincioşilor pe drumuri străine, paralele sau chiar contrare Bisericii, îndepărtându-i astfel de calea mântuirii. Deja în scrierile neotestamentare se întâlnesc propagatori de învățături false. Ei erau pse-

udo-didascalii care-şi asumau o misiune pe care nimeni nu le-a încredinţat-o, tulburând şi răvăşind sufletele credincioşilor (F.A. 15,24). Aceştia îşi desfăşurau activitatea cu de la sine putere, fără să aibă mandatul sau acordul Bisericii (Rom. 10,15). Datorită caracterului uzurpator şi rătăcit al activităţii lor, ei erau numiţi: „prooroci mincinoşi" (F.A.13,6; 2 Pt. 2,1), „fraţii cei mincinoşi" (2 Cor. 11, 26), „învăţători mincinoşi" (2 Pt. 2,1) sau, şi mai grav, „antihrişti" (1 In. 2,18). Asemenea vestitori falşi, semănători de cuvinte neadevărate, care răstălmăceau cuvântul adevărului erau pedepsiţi cu excomunicarea din Biserică (Gal. 1,8-9; 1 Tim. 1,20)[189]. Faţă de unii ca aceştia avertizează Sfântul Apostol Pavel pe creştinii din Galatia: *„chiar dacă noi sau înger din cer v'ar propovădui altceva decât ceea ce v'am binevestit noi, să fie anatema"* (Gal.1,7-8). El include în rândul „faptelor trupului", alături de desfrânare, idolatrie, duşmănii şi dezbinările şi ereziile, arătând că cei ce fac unele ca acestea nu vor moşteni împărăţia lui Dumnezeu" (Gal.5,19-21). În acelaşi timp, el atrage atenţia asupra fenomenului sectar, datorat rătăcirilor omeneşti de tot felul: *„căci între voi trebuie să fie şi eresuri, pentru ca să se vădească între voi cei încercaţi"* (1 Cor. 1,19). De aceea el insistă mult asupra transmiterii cuvântului adevărului şi a păstrării unităţii Bisericii: *„Vă rog fraţilor, pentru numele Domnului nostru Iisus Hristos, ca toţi*

[189] A se vedea mai pe larg: Pr. lect. dr. Nicolae Dura, *Propovăduirea cuvântului şi Sfintele Taine. Valoare lor în lucrarea de mântuire*, p. 118-133.

să fiți într'o vorbă și'n rândul vostru să nu fie dezbinări, ci să fiți cu totul uniți în același gând și'n aceeași dreaptă judecată" (1 Cor.1,10) pentru că *„voi sunteți trupul lui Hristos și mădulare fiecare în parte"* (1 Cor.12,27).

Comunitatea credinței

Biserica se află în succesiune apostolică prin acordul ei cu învățătura Apostolilor, în care se cuprinde Evanghelia lui Hristos în integritatea ei, și cu practica lor, având anumite instituții și slujiri apostolice și o trimitere mesianică (Mt. 28, 18-19), așa după cum Iisus Hristos a fost trimis de Tatăl, iar Apostolii de Iisus Hristos (In. 20,21-23). Biserica de azi este legată de comunitatea Apostolilor și comuniunea viitoare a sfinților prin credința ei în conformitate cu Revelația, așa cum ne-au transmis-o Apostolii, însuflețită fiind de Duhul Sfânt, Mângâietorul și păzitorul Bisericii până la a doua venire a Domnului și prin structurile ei ierarhic-sacramentale, fixate de Apostoli pe baza indicațiilor Domnului, structuri corespunzătoare multiplelor dăruiri ale puterii lui Hristos, conform trebuințelor credincioșilor.[190] Faptele Apostolilor menționează această continuitate în har și în adevăr a Bisericii, enumerând și părțile principale ale acestei continuități: învățătura Apostolilor (doctrina apostolorum), comuniunea (koinonia), frângerea pâinii (Euharistia, Tainele) și rugăciunea (cultul). *„¯i stăruiau în învățătura apostolilor și în părtășie, în frângerea pâinii și în rugăciuni"* (F.A. 2,42).

[190] Pr.prof. dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 60-61.

Cei care au fost martori ai Întrupării, Botezului, Transfigurării, Învierii şi Înălţării lui Iisus, L-au cunoscut personal pe Domnul slavei, Mesia lui Dumnezeu şi Mântuitorul lumii. Apostolii au transmis cuvintele Domnului şi experienţa lor personală cu persoana Cuvântului întrupat, iluminaţi fiind de Duhul Sfânt: *„noi nu putem să nu vorbim despre cele ce am văzut şi am auzit"*. (F.A. 4,20). *„Ceea ce era de la început, ceea ce noi am auzit ceea ce cu ochii noştri am văzut, ceea ce am privit şi ceea ce mâinile noastre au pipăit despre Cuvântul Vieţii – şi viaţa s'a arătat şi noi am văzut-o şi mărturisim, şi vă vestim viaţa de veci care la Tatăl era şi care nouă ni s'a arătat –, ceea ce am văzut şi ceea ce am auzit, aceea vă vestim şi vouă, pentru ca şi voi să aveţi părtăşie cu noi; iar părtăşia noastră este cu Tatăl şi cu Fiul Său Iisus Hristos"*. (1 In.1,1-3).

Astfel, Biserica Îl cunoaşte pe Iisus Hristos înainte de scrierea cărţilor Noului Testament, ea fiind păstrătoarea şi transmiţătoarea Revelaţiei ce a culminat în Iisus Hristos şi cu care Revelaţia se identifică de fapt. Căci „Biserica este Revelaţia supranaturală, încheiată în Hristos, în eficienţa ei asupra noastră în cursul vremii prin Duhul Sfânt"[191]."Revelaţia continuă să fie activă prin Duhul Sfânt în lume, în şi prin Biserică, dar nu continuă să se întregească cu părţi noi."[192]

În transmiterea şi actualizarea Revelaţiei, Biserica nu se constituie ca un magisteriu independent deoa-

[191] *Ibidem*, p. 51.
[192] *Ibidem*, p. 51.

rece ea trăieşte o îndoită limitare care garantează persistenţa ei în adevăr şi în transmiterea dreptei credinţe. O limitare interioară, în conştiinţa că deşi ea este unită strâns cu Hristos în Duhul Sfânt, Hristos este mereu mai presus de ea ca Domn şi Stăpân al ei, ea fiind *„trupul lui Hristos"* (Col.1,18). De aici rezultă conştiinţa că autoritatea ei în ceea ce priveşte adevărul de credinţă nu este ultima autoritate, aceasta fiind numai Hristos Însuşi, Cel Care lucrează şi vorbeşte prin ea. Biserica nu decide asupra adevărului, asupra conţinutului credinţei ci îl primeşte în urma rugăciunii şi a căutării lui. Autoritatea ei se referă la credincioşii care primesc adevărul lui Hristos prin ea şi trăiesc în comunitatea ei. Această limitare interioară se concretizează într-una exterioară, prin faptul că Biserica rămâne legată pentru totdeauna de mărturia originară a Revelaţiei fixată în Sfânta Scriptură şi în Sfânta Tradiţie, cele două căi sau modalităţi de păstrare şi transmitere a Revelaţiei supranaturale, prin care Hristos poartă dialogul viu cu Biserica Sa.[193]

Descoperirea treptată a lui Dumnezeu în diverse moduri (Evr.1,1-3) coincide cu câştigarea unei „seminţii alese", „preoţie împărătească, neam sfânt agonisit de Dumnezeu" să vestească în lume darurile Celui ce cheamă de la întuneric la lumină şi din moarte la viaţă (1 Pt.2,9). Sensul istoriei este comuniunea omenirii şi a creaţiei întregi cu Dumnezeu (1 Cor.15, 28). Acest sens se dezvăluie dinamic şi exemplar de la vechiul

[193] Idem, *Autoritatea Bisericii*, p. 187-205.

Israel, legat de un popor, la noul Israel, Biserica lui Hristos, popor ales din multe neamuri şi deschis tuturor popoarelor, caracterizat prin legătura iubirii şi a comuniunii cu Dumnezeu în Iisus Hristos. Dialogul lui Dumnezeu cu poporul Său realizat prin întâlniri, făgăduinţe, descoperiri şi legăminte culminează în Revelaţia deplină şi definitivă în Iisus Hristos. Această cuvântare-dialog s-a constituit – prin acumulări şi aprofundări succesive – într-un cadru dinamic al adevărului şi al vieţii. Acest cadru al întâlnirii şi cea dintâi mărturie a relaţiilor dintre Dumnezeu şi poporul Său este Sfânta Tradiţie, atât în cazul Vechiului cât şi al Noului Testament.

În interiorul Sfintei Tradiţii au apărut în timp diverse consemnări, catalogate strict de Biserică, după fidelitatea faţă de adevăr, în trei categorii: cărţi canonice, mărturii ale Revelaţiei scrise sub inspiraţia Duhului Sfânt pe care Biserica le-a colecţionat alcătuind canonul Sfintei Scripturi; cărţi explicative sau propriu-zis tradiţionale, mărturisind sensul autentic al Revelaţiei şi cărţi apocrife, excluse din corpul Tradiţiei ca infidele faţă de adevăr.[194] Realizându-se în câmpul lucrării Duhului Sfânt ca mărturii ale aceluiaşi adevăr (2 Tim.3,16 şi 1,13-14), Scriptura şi Tradiţia au aceeaşi structură teandrică. Întreaga Tradiţie s-a constituit prin prezenţa activă a Duhului Sfânt, al cărei semn este sinodul apostolic din Ierusalim: *„părutu-s'a Duhului*

[194] Pr. prof. dr. Dumitru Popescu, Diac. Doru Costache, *Introducere în dogmatica ortodoxă*, p. 38-39.

Sfânt şi nouă" (F.A. 15,28). De aceea sinoadele al III-lea şi al IV-lea ecumenice au interzis cu desăvârşire orice modificare a Simbolului credinţei, iar Biserica îi numeşte pe sfinţii teologi, *„alăute ale Duhului Sfânt"* şi *„purtători de Dumnezeu"*. Diferenţa este că în timp ce sfânta Scriptură este inspirată integral, Tradiţia este spaţiul unei mai largi libertăţi a omului – făcând loc şi unor concepţii neconforme cu ansamblul său sau unor exprimări neizbutite, în care contextul istoric şi cultural are o pondere mai mare – şi de aceea este mai greu de sesizat „unde suflă Duhul" şi în ce măsură.

Date fiind inspiraţia ei integrală şi caracterul de primă mărturie scrisă a Revelaţiei, Sfânta Scriptură este documentul tradiţional cu autoritatea cea mai mare, înţeleasă fiind ca Tradiţie intensificată iar Sfânta Tradiţie, cadrul privilegiat al oricărei experienţe autentice cu Dumnezeu, ca Scriptură lărgită. Tradiţia înseamnă astfel nu doar o sumă de învăţături, ci mai ales transmiterea şi aprofundarea adevărului revelat în comunitatea de viaţă şi iubire divino-umană a Bisericii. De aceea Sfânta Tradiţie se prezintă în acelaşi timp ca dezvoltare extensivă şi aprofundare intensivă prin experienţa adevărului (care se identifică în cele din urmă cu Hristos) în Biserică[195].

Scriptura şi Tradiţia, ca mărturii ale dialogului lui Dumnezeu cu poporul Său nu sunt două realităţi separate ci se implică reciproc, având funcţii nu una faţă de cealaltă, ci faţă de adevărul Revelaţiei. De aceea ele

[195] *Ibidem*, p. 43, 50-51.

nu sunt autonome față de Biserică, pentru că adevărul este cuvântul lui Dumnezeu adresat permanent poporului Său, Bisericii, dar nici Biserica față de ele, deoarece ele sunt mărturiile Revelației depline și definitive în Iisus Hristos care *„este același, ieri și azi și'nveci"* (Evr.13,8). „Născută în sânul Tradiției sau fiind Tradiția la un moment dat, Sfânta Scriptură nu poate fi separată sau suprapusă acesteia. Dată fiind unitatea lor internă, întrucât sunt mărturiile aceleași istorii a relațiilor dintre Dumnezeu și poporul Său (Biserica), ele se află într-un raport de complementaritate, însă nu în sensul că fiecare conține ceea ce îi lipsește celeilalte, ci în sensul că au funcții sau slujiri diferite față de adevăr".[196] În acest context Scriptura, expresia scrisă a Revelației sub inspirația Duhului Sfânt, se constituie în criteriu de autentificare a conținutului Revelației, iar Tradiția în spațiu de aprofundare autentică, spirituală a ei. Pe scurt, Scriptura verifică, iar Tradiția interpretează adevărul pe care îl mărturisesc împreună.[197]

Deși Sfânta Scriptură cuprinde o selecție de mărturii, mărturia originară sau primele mărturii ale Revelației, scrise integral sub inspirația Duhului Sfânt –*"ca voi să credeți că Iisus este Hristos Fiul lui Dumnezeu; și crezând, viață să aveți întru numele Lui"* (In. 20,31) –, acestea conțin rezumativ și exprimă contextual ansamblul Revelației sau al istoriei mântuirii. De aceea Sfânta Scriptură nu poate fi interpretată autentic pentru că

[196] *Ibidem*, p, 39.
[197] *Ibidem*

nu-şi descoperă sensul duhovnicesc şi integral decât în Biserică, în continuitatea exegetică a Sfintei Tradiţii. Apostolul Petru, scriind despre a doua venire a Domnului, îi îndeamnă pe creştini să-şi aducă aminte de porunca Domnului „dată prin apostoli" (2 Pt.3,2) şi să înţeleagă această poruncă în sensul explicaţiilor date de Apostolul Pavel în epistolele sale. În acelaşi timp, el atrage atenţia că în aceste epistole *„sunt unele lucruri cu anevoie de înţeles pe care cei neştiutori şi neîntăriţi le răstălmăcesc ca şi pe celelalte Scripturi spre a lor pierzare"* (2 Pt. 3,16), respingând prin aceasta interpretările subiective şi profane ale Sfintei Scripturi. Diaconul Filip, misionarul creştin, în dialogul cu dregătorul etiopian, nu aduce propria sa interpretare a Scripturii, ci exegeza tradiţională a Bisericii care Îl descoperă pe Hristos în taina Vechiului Testament.

Aşadar, Biserica, Scriptura şi Tradiţia se află într-un raport intim de tip intern, susţinându-se reciproc şi excluzând orice ierarhizare a lor. Numai în această unitate inextricabilă ele slujesc transmiterii adevărului Revelaţiei şi comuniunii depline a credin-cioşilor cu Dumnezeu în Hristos prin Duhul Sfânt. Biserica apare înaintea Scripturii dar ea rămâne pentru totdeauna legată de mărturia originară a Revelaţiei fixată în Sfânta Scriptură pe care o interpretează din perspectiva Tradiţiei (care este viaţa Bisericii cu Hristos în Duhul Sfânt).

Mărturia originară a Revelaţiei cuprinsă în Tradiţia apostolică şi în Sfânta Scriptură nu poate fi înţeleasă

decât în lumina experienței pe care a avut-o Biserica în continuitatea ei istorică, în toate timpurile, în trăirea adevărului Revelației, deoarece conținutul credinței nu se transmite ca o serie de propoziții abstracte despre Dumnezeu și despre lucrarea lui mântuitoare, independent de trăirea acestuia în comunitatea Bisericii. Credința ca act personal de primire a adevărului lui Dumnezeu se naște prin lucrarea harului în sufletele celor ce primesc cuvântul propovăduirii printr-un act de comunicare a ei de către comunitatea Bisericii care premerge credinței individuale. Credința care ține de Iisus Hristos și se datorește Duhului Sfânt prin cuvântul credinței are, în mod esențial, o dimensiune istorică. Ei îi aparține nu numai contextul noetic, ci și cel al trăirii ei de la originea actului ei istoric încoace, precum și contextul conceptual și de viață al celor ce se împărtășesc de ea, care se continuă sub aspect istoric. Credința nu vine niciodată de la sine și nu lasă pe om singur. Cel ce crede se află în comunitatea istorică a credinței.[198] De aceea Biserica Ortodoxă pune la îndo-

[198] Teologul protestant Gerhard Ebeling scrie în acest sens: „So entschieden das Glauben stets Sache des Einzelnen ist, geht es doch aus einem Kommunikationsgeschehen des Glaubens hervor und nimmt seinerseits daran teil. Der Glaube, der sich an Jesus Christus hält und sich dem heiligen Geist auf das Wort des Glaubens hin verdankt, ist wesenhaft von geschichtlicher Dimension. Zu ihm gehören der nicht bloss gedankliche sondern lebensmässig verlaufende Zusammenhang von seinem geschichtlichen Ursprungsgeschehen her, sowie der geschichtlich weitergehende Sprach und Lebenszusammenhang derer, die an ihm teilhaben. Der Gla-

ială orice misiune care nu are în vedere transmiterea personală, istorică şi cronologică, în comunitatea Bisericii a credinței în Iisus Hristos şi întruparea Evangheliei în experiența spirituală a Bisericii dintr-un anumit loc şi timp, la un anumit popor. Dacă misiunea nu este în continuitate istorică cu Tradiția Apostolilor, aşa cum aceasta a fost transmisă în comunitatea Bisericii, atunci ea nu este fidelă Tradiției apostolice şi este o formă coruptă de misiune.

Simbolul credinței şi dogmele

Pentru transmiterea, însuşirea şi mărturisirea dreptei credințe, adevărul Revelației cristalizat în Tradiția apostolică şi fixat apoi în Sfânta Scriptură, a fost formulat de Biserica primară în simboluri de credință. Pentru multiplele nevoi ale Bisericii creştine – misiune, botez, cult –, încă din vremea Apostolilor au circulat asemenea „crezuri" care cuprindeau esențialul credinței. Aceste simboluri de credință nu sunt altceva decât o expunere detaliată a formulelor originare de exprimare a credinței, folosite în cultul divin şi în propovăduire.

În „regula fidei" care, dacă n-a fost formulată direct de către Apostoli, cu siguranță în conținutul ei ea este de origine apostolică, Biserica găseşte cheia pentru sensul adevărat al Sfintei Scripturi şi are în aceasta liniile de referință ale interpretării ei. Foarte clar se vede cum

ube kommt nie von allein und er lässt nie allein. Wer glaubt, steht in der geschichtlichen Gemeinschaft des Glaubens". *Dogmatik des christlichen Glaubens*, Bd.III, Mohr, Tübingen, 1979, p. 331.

„regula fidei" a servit la săvârşirea Tainei botezului dar şi la cea a Euharistiei ca mărturisire de credinţă, fiind strâns legată de cultul divin sacramental. Ea nu era o simplă exprimare teoretică a credinţei, ci marca în mod existenţial viaţa creştină, fiind rostită la primirea Tainelor şi constituind esenţa sau firul roşu al credinţei.[199]

Asemenea crezuri dogmatice sunt necesare pentru transmiterea dreptei credinţe mai ales atunci când Biserica transmite credinţa în situaţii pastorale şi misionare deosebite. Aşa a fost cazul în secolul al IV-lea, când Biserica a trecut prin momente grele în ceea ce priveşte stabilirea Tradiţiei apostolice şi interpretarea dogmelor de credinţă. Ea a trebuit să facă faţă unor controverse şi curente care puneau în discuţie afirmaţii teologice de bază despre Iisus Hristos, Dumnezeu adevărat şi om adevărat şi despre Duhul Sfânt, dătătorul de viaţă. În aceste condiţii, Părinţii celor două sinoade ecumenice (Niceea, 325 şi Constantinopol, 381), care purtau responsabilitatea de a propovădui şi învăţa drept cuvântul adevărului (2 Tim. 1,13; 2,15) după exemplul Apostolilor, restabilesc – pe baza Revelaţiei cuprinsă în Sfânta Scriptură şi în Tradiţia apostolică – credinţa ortodoxă comună, alcătuind Simbolul de credinţă niceo-constantinopolitan.

[199] G. Florovsky, *Scripture and Tradition: an orthodox point of view*, în: „Dialog A Jurnal of Theology", 2, Mineapolis, 1963, p. 291; Pr. Dr. Valer Bel, *Hauptaspekte der Einheit der Kirche. Eine interkonfesionelle Untersuchung*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 1996, p. 86-87.

Proclamat cu puterea şi în numele Duhului Sfânt (F.A. 15,28; 2 Tim.1,14), Simbolul de credinţă niceo-constantinopolitan devine crezul Bisericii prin care credincioşii îşi însuşesc conţinutul Revelaţiei. Simbolul de credinţă afirmă sintetic taina lui Dumnezeu şi a lucrării Lui mântuitoare iar credincioşii îşi exprimă prin el fidelitatea ultimă faţă de Dumnezeu. Simbolul de credinţă niceo-constantinopolitan devine, în acelaşi timp, mărturisirea publică a Bisericii şi dreptarul prin care ea distinge dreapta credinţă faţă de erezie. Din acest moment, Biserica nu a admis nici alterarea sau parafrazarea textului acestui crez, nici înlocuirea lui. Adăugarea ca şi sustragrea unui articol din crez au fost socotite ca având consecinţe grave pentru apartenenţa la Biserică, acestea constând în înlăturarea episcopului din episcopat, excluderea preotului din cler sau excomunicarea mirenilor din comunitatea liturgică (canonul 7 al sinodului al III-lea ecumenic–Efes, 431 – şi canonul 1 al sinodului al VI-lea ecumenic – Constantinopol, 680)[200].

Deşi Simbolul de credinţă niceo-constantinopolitan a fost introdus în slujba Liturghiei la sfârşitul secolului al V-lea, el era deja în centrul pregătirii candidaţilor pentru botez, în cadrul catehumenatului, cu mult timp înainte. Faptul acesta arată în modul cel mai direct că Simbolul de credinţă niceo-constantinopolitan nu a

[200] Pr. prof. dr. Ion Bria, *Curs de Teologie şi practică misionară ortodoxă*, Geneva 1982, p. 24-25; W. Bienert, Wir glauben - wir bekennen - wir erwarten, Eine Einführung in das Gespräch über das Ökumenische Glaubensbekenntnis von 381, Eichstät, 1997.

rămas o simplă definiție dogmatică teoretică a celor două sinoade ecumenice, ci a devenit parte din tradiția vie permanentă a Bisercii, „memoria dogmatică" pe temeiul căreia sinoadele următoare dezvoltă și precizează Tradiția. Ei aceasta, deoarece Biserica a recunoscut în el Tradiția apostolică originară comună a ei pe care cele două sinoade ecumenice au confirmat-o și au sintetizat-o în acest Simbol de credință.

Crezul a fost acceptat de Biserică în cult, atât pentru faptul că ea a recunoscut în el Tradiția apostolică, cât și pentru valoarea lui teologică și spirituală și pentru rolul acestuia în transmiterea dreptei credințe. Căci el afirmă, atât taina lui Dumnezeu în Sine, în ființa Sa absolută și inefabilă, cât și prezența și lucrarea Sa reală în Biserică și în lume. De aceea Biserica a pregătit pe cei ce doreau să devină creștini printr-o instruire serioasă în cunoașterea Crezului sau a Simbolului de credință în cadrul catehumenatului, exercitându-și autoritatea sa, în ceea ce privește învățătura de credință, cu mare severitate. Biserica Ortodoxă a practicat excluderea de la cuminecarea euharistică mai ales din motive de erezie.

Formulările dogmatice ulterioare nu sunt decât o altă latură a Simbolului de credință. Ele sunt precizări și dezvoltări ale unor afirmații ale acestui simbol, alcătuite de Biserică în momentul în care unitatea ei era amenințată de sciziune datorită interpretărilor eretice ale Revelației. Ea a prevenit sau a încercat să prevină această sciziune, formulând mai precis punctele de

credință controversate, pe baza Revelației cuprinsă în Sfânta Scriptură şi în Tradiția apostolică. Pe lângă poezia liturgică şi vorbirea metaforică a omiliilor, Biserica a creat limbajul metalogic şi antonimic al dogmelor, dotat cu o precizie uimitoare.[201]

Dogmele sunt mai întâi formulări foarte generale ale conținutului credinței şi granițe (horoi) ale adevărului revelat. Ele exprimă într-o formă foarte concisă împărtăşirea de Sine a lui Dumnezeu cel infinit oamenilor în lucrarea Sa mântuitoare care are ca punct final mântuirea şi îndumnezeirea omului. Această formulare generală asigură conținutul Revelației întrucât dogmele conduc spre taina infinită şi incomprehensibilă a lui Dumnezeu şi spre comuniunea cu El. Ca atare, ele necesită însă şi o adâncire şi o explicare pentru fiecare perioadă de timp pentru a face accesibilă taina mântuirii cuprinsă în ele. În formularea generală a dogmelor sunt definite însă precis structurile fundamentale ale lucrării mântuitoare a lui Dumnezeu, în aşa fel încât ele arată foarte clar atât transcendența lui Dumnezeu, pe de o parte, cât şi posibilitatea şi condițiile participării omului la viața lui Dumnezeu, pe de altă parte. Orice neglijare a unuia dintre aceste două aspecte în explicarea dogmei ar neglija taina mântuirii însăşi, ceea ce ar duce la deformarea sau alterarea conținutului credinței şi prin aceasta la slăbirea sau superficializarea actului de credință.[202]

[201] P. Evdokimov, *L'Orthodoxie*, Neuchatel, 1959, p. 174.

[202] Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol.

Ciclul credinței

Pentru Biserica Ortodoxă, propovăduirea orală a cuvântului lui Dumnezeu, săvârşirea Tainelor, a cultului în general, constituie mijloacele principale prin care Hristos Se dăruieşte Bisericii Sale, credincioşilor Săi, aici şi acum. În actul dăruirii lui Hristos credincioşilor şi al dăruirii responsorice a credincioşilor lui Hristos, ascultarea şi mărturisirea personală a credinței sunt tot atât de importante ca şi lucrarea liturgică şi sacramentală. Ascultarea şi mărturisirea personală a credinței sunt o condiție a lucrării liturgice şi sacramentale.[203] De aceea, la Sfânta Liturghie, înaintea ru-

1, p. 92-97.

[203] Pr. Prof. Boris Bobrinskoy scrie în acest sens: „Mărturisirea de credință implică astfel un dublu dinamism: mişcarea lui Dumnezeu, Care iese din imuabilitatea Sa, venind în întâmpinarea făpturii: mişcarea omului, care renunță la autonomia sa şi care-şi află în Dumnezeu rațiunea de a fi, stabilitatea ultimă. Această îndoită mişcare a credinței biblice (emet, emunah) este lucrarea proprie Duhului dumnezeiesc, Care este în acelaşi timp şi martor al omului (Paracletos), temeiul şi izvorul rugăciunii acestuia, al elanului său lăuntric, şi martorul lui Dumnezeu, al iertării şi iubirii Tatălui lui Iisus Hristos. Această credință nu este „prealabilă" mântuirii, ci constituie nucleul acesteia, preambul şi rezultat totodată. Față de botez, credința nu va fi deci o condiție externă, prealabilă, formală, ci va constitui esența însăşi a botezului, conferind rânduielilor întreaga lor substanță şi semnificație. Astfel, mărturisirea de credință aparține esenței însăşi a botezului şi se exprimă prin ansamblul desfăşurării rituale. Sfântul Vasile al Cezareii spunea că «mărturisirea de credință este conformă cu botezul» (De spiritu sancto, cap.27, PG 32, 193; trad. rom, PSB, 12, p.81), iar «credința şi botezul, aceste două moduri ale mântuirii, sunt legate

găciunii teologice şi hristologice a anaforalei liturgice şi a epiclezei euharistice, credincioşii rostesc împreună Simbolul credinţei.

Mântuitorul Iisus Hristos, încă în timpul activităţii Sale pământeşti a cerut întotdeauna înaintea săvârşirii unei vindecări, a unei fapte dătătoare de viaţă răspunsul credinţei:"*Credeţi că pot să fac Eu aceasta ? Ei I-au zis: Da Doamne ! Atunci s'a atins de ochii lor zicând: Fie vouă după credinţa voastră ! Şi s-au deschis ochii lor*" (Mt.9,28-30). Sau: „*Nu te teme. Crede numai !*" (Mc.5,36).

Prin lucrarea harului şi colaborarea omului, în actul personal al credinţei, creştinul primeşte şi-şi însuşeşte adevărul Revelaţiei lui Dumnezeu şi I se dăruieşte Lui printr-un act de smerenie şi recunoştinţă. Prin Taine, Dumnezeu Se dăruieşte credincioşilor, le dăruieşte

---

întreolaltă şi nedespărţite, căci în timp ce credinţa se desăvârşeşte în botez, botezul se întemeiază pe credinţă; amândouă îşi trag desăvârşirea de la acelaşi Nume. Aşa cum crezi în Tatăl şi în Fiul şi în Sfântul Duh, aşa eşti şi botezat în numele Tatălui şi al Fiul şi al Sfântului Duh» (Ibd.cap.12, PG.32, 117; trad.rom.PSB 12, p.43). Ceea ce am constatat despre botez se poate repeta şi pentru Euharistie: mărturisirea de credinţă nu este exterioară acţiunii sacramentale, ci constituie esenţa acesteia, nucleul, dinamismul intern. Rugăciunea de mulţumire a Bisericii pentru binefacerile lui Dumnezeu în istorie este un eveniment fundamental al Bisericii prin care se exprimă identitatea sa profundă şi permanentă. Porunca lui Hristos: «Aceasta să faceţi întru pomenirea Mea» face din această celebrare o vestire şi o mărturisire de credinţă a erei mântuirii şi a noului legământ, care se întinde până la întoarcerea Domnului". *Împărtăşirea Sfântului Duh*, trad. M. şi A. Alexandrescu, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1999, p. 204-205, 209-210.

harul Său mântuitor prin umanitatea îndumnezeită a lui Iisus Hristos.

Mărturisirea personală a credinței nu se poate face însă fără inițiere în credință și fără însușirea în spirit a ceea ce a făcut Dumnezeu pentru noi, a ceea ce Iisus Hristos a învățat și a transmis Apostolilor Săi. De aceea creștinii sunt mai întâi „iluminați", adică primesc lumina cuvântului lui Dumnezeu prin evocarea istoriei mântuirii în toată întinderea ei revelată ca lucrare a Sfintei Treimi și predicarea explicită a Evangheliei.

Credința ca iluminare înseamnă însușirea unei viziuni globale despre realitate, viziune în care Dumnezeu este primit și mărturisit ca fiind creatorul lumii, Mântuitorul omenirii păcătoase, Sfințitorul care transfigurează viața și creația, așa cum s-a revelat și împlinit aceasta în Iisus Hristos. Creștinul poartă cu sine această viziune și revelație. Prin credință el înțelege rațiunea existenței, sensul vieții și al viitorului său și valoarea sa unică de „chip al lui Dumnezeu", orientat spre El și chemat la asemănarea cu El, așa cum aceasta s-a realizat în Iisus Hristos. De aceea viața sa are un sens absolut.

Dar această viziune a credinței nu se reduce la o serie de afirmații teologice, ea deschide poarta sufletului și-l angajează pe creștin pe drumul cu Hristos spre Împărăția lui Dumnezeu. Mărturisirea credinței arată fidelitatea față de Iisus Hristos și față de Evanghelia Lui, așa cum Acesta este revelat prin Profeți, mărturisit de Apostoli și Evangheliști și de Tradiția vie a Bisericii în continuitatea ei istorică neîntreruptă.

După mărturisirea credinței urmează celebrarea credinței în cadrul cultului public şi particular în care creştinul îşi exprimă şi manifestă credința prin rugăciuni, imne şi laude pline de mulțumire şi bucurie duhovnicească şi se împărtăşeşte de harul Său. Căci în cult şi Taine are loc aşezarea liberă a credinciosului într-o comuniune de adorare cu Dumnezeu în care credinciosul Îl recunoaşte pe Dumnezeu ca centru şi unica sursă a vieții şi împlinirii sale, Îl adoră şi-i aduce lauda şi mulțumirea cuvenită. Prin aceasta el alege fără ezitare „calea" lui Hristos, trăirea după adevăr (3 In. 3-4) şi se deschide lucrării Duhului Sfânt care-i dă puterea pentru aceasta.

Al treilea aspect al ciclului credinței este manifestarea concretă a credinței în viața personală şi socială. Convertirea prin credință şi harul botezului face din cel botezat o „făptură nouă", prin întemeierea unei noi relații cu Dumnezeu şi cu semenii: *„cele vechi au trecut, iată că toate au devenit noi"* (2 Cor. 5,17). Viața cea nouă în Hristos nu este însă ceva static, definitiv, ci un proces permanent de a fi autentic, de a creşte împreună cu Hristos întru asemănarea Sa. Această luptă spirituală trebuie să se concretizeze într-un angajament moral, pe calea arătată de Hristos, prin împlinirea poruncilor Sale. Trăirea după chipul lui Hristos este singura atitudine autentică a creştinului. Prin aceasta, istoria personală a creştinului este convertită în istoria personală a lui Iisus Hristos.[204]

[204] Pr. prof. dr. Ion Bria, *Tratat de Teologie dogmatică şi ecumenică*, p.

Orice segmentare a ciclului credinței: mărturisire, celebrare, practicare duce la deformarea spiritualității creştine. Mântuitorul Iisus Hristos vorbeşte de închinarea *„în duh şi adevăr"* (In. 4, 23-24), adică de legătura ce există între mărturisirea de credință, celebrarea şi trăirea credinței în rugăciune şi cult, iar sfântul Apostol Ioan despre *„trăirea şi umblarea întru adevăr"* (3 In. 3-4). Ortodoxie înseamnă atât doctrină autentică, conformă cu Revelația, cât şi închinarea la Dumnezeu Care Se revelează în această doctrină. În Biserica Ortodoxă se realizează acest deziderat întrucât cultul ei este dogmatica prezentă în rugăciuni, în doxologii, celebrată în Taine, în ierurgii şi binecuvântări. Prin cult, respectiv prin lecturile biblice, prin rugăciunile cu conținut dogmatic, prin imnele dogmatice doxologice, mesajul evanghelic pătrunde în ritmul vieții de toate zilele a credincioşilor. Ši aceasta prin Sfânta Liturghie cu atât mai mult, cu cât în ea sunt amintite şi actualizate principalele acte ale istoriei mântuirii. Doxologia liturgică rămâne de aceea cea mai vie şi cea mai autentică expresie a Tradiției apostolice şi patristice. În Tradiția ortodoxă orice formă de comunicare şi transmitere a credinței (predică, omilie, catehеză, lecție) este inseparabilă de rugăciune şi de cult, de exprimarea doxologică şi simbolică a ei.

În concluzie, transmiterea dreptei credințe se asigură numai în Biserică, în cadrul comunității liturgice în continuitatea ei istorică. Creştinul primeşte credin-

14-15.

ța printr-un act de comunicare a ei de către comunitatea liturgică, o mărturiseşte, o trăieşte şi participă la comunicarea ei numai ca membru al acestei comunități. Pe de altă parte, simpla participare la cult nu asigură transmiterea dreptei credințe, fără o predare explicită a ei. Această predare a credinței trebuie să se facă pe baza Sfintei Scripturi şi a Tradiției dogmatice şi liturgice a Bisericii în corelație cu aspirațiile spirituale şi contextul cultural al omului care-şi caută mântuirea astăzi.

Alexander Schmemann, Biserica, lume, misiune, Ed. Reîntregirea, Alba-Iulia, 2006
pp. 167 - 182

Capitolul 5

SARCINA TEOLOGIEI ORTODOXE DE ASTĂZI

„Duhul să nu-l stingeţi
Profeţiile să nu le disprețuiți
Toate să le încercaţi:
ţineţi ce este bine..."
Tesaloniceni 5, 19-21

Ce înţelegem când vorbim de *sarcina teologiei* Ortodoxe astăzi? Se cade să pun această întrebare deoarece această expresie pare să sugereze o orientare teologică faţă de care Ortodoxia este suspicioasă, dar care pare să predomine în Apus. Aceasta semnifică o reducere a teologiei la o „situaţie" sau la o „perioadă" anume, o accentuare pe „relevanţă", înţeleasă aproape exclusiv ca dependenţă a teologiei, a sarcinii, metodei şi limbajului ei de „omul modern" şi de „nevoile" sale moderne specifice. De aceea, de la început, trebuie să menţionăm că Ortodoxia respinge un astfel de reducţionism al teologiei a cărei primă şi veşnică sarcină este căutarea Adevărului, nu a „relevanţei", căutarea cuvintelor „adecvate" lui Dumnezeu (*theoprepeis logoi*)

nu omului. Teologia este cu adevărat relevantă, deoarece adevăratul creştinism rămâne un scandal pentru evrei, nebunie pentru greci şi în dezacord cu această lume, cu „modernităţile" şi „culturile" sale trecătoare. Aceasta nu înseamnă totuşi că teologia operează într-un vid cultural. Pentru că una e să depinzi de lume şi alta e să fii legat de ea. Dacă prima atitudine, acceptarea lumii ca singur criteriu al teologiei este de neconceput, al doilea, (care în ultimele analize este preocuparea creştină de bază pentru lume şi salvarea ei) este tocmai acel *raison d'être* (raţiunea de a exista) a teologiei. În acest sens, toată teologia adevărată şi autentică, a fost întotdeauna ***pastorală, misionară şi profetică***, iar de câte ori şi-a pierdut aceste dimensiuni, a devenit un simplu joc „intelectual" ignorat de Biserica „reală". Sarcina teologiei, în oricărui moment e determinată neapărat de nevoile Bisericii, iar prima obligaţie a unui teolog este de a discerne şi accepta întotdeauna aceste nevoi, de a fi conştient de ceea ce aşteaptă Biserica de la el.

Fiind un mic grup de teologi Ortodocşi care trăim şi scriem în Apus, departe de lumile şi culturile Ortodoxe antice şi „organice", ne putem astfel justifica, atunci când punem întrebarea preliminară: Oare sunt reale nevoile Bisericii cărora trebuie să le răspundem şi în jurul cărora trebuie să ne planificăm şi să ne organizăm munca teologică? Cum să îndeplinim aici, în Apus, cerinţele eterne – ***pastorală, misionară şi/sau profetică*** – ale teologiei Ortodoxe? Acest eseu

este o scurtă încercare de a inaugura o cercetare comună pentru găsirea unui răspuns comun.

2.

Toată lumea va fi probabil de acord că sarcina noastră teologică e determinată în primul rând de faptul că, teologi fiind, muncim pentru şi în comunitatea ortodoxă care, pentru prima oară în lunga istorie a Bisericii, trebuie să trăiască într-o lume non-ortodoxă, apusenizată în tradiţiile ei religioase, seculară în cultura sa şi pluralistă în „viziunea sa despre lume". Aceasta constituie pentru Ortodoxie o situaţie fără precedent şi provoacă întreaga Biserică şi pe noi, pe teologii ei, la o serie de probleme necunoscute de comunităţile Ortodoxe ale „lumii vechi".

Înainte de toate, această nouă situaţie afectează substanţial responsabilităţile pastorale ale teologiei. Îndrăznesc să afirm că, timp de câteva secole, teologia n-a fost necesară, n-a fost vitală aşa cum este astăzi, la aproape fiecare nivel al vieţii Bisericii. Motivul este simplu. În Grecia, Rusia sau în alte ţări Ortodoxe, cultura însăşi, complexul de valori, norme şi idei după care omul îşi evaluează viaţa a fost legat, într-un sens adânc de credinţa Ortodoxă, a fost în prelungirea „viziunii despre lume" a Bisericii. Cineva poate şi trebuie să critice evidentele neajunsuri şi păcate ale acestor „lumi" Ortodoxe dar nu poate nega că, în ciuda multor trădări, ele au rămas în legate organic de Ortodoxie. Lucrurile nu stau

aşa în Apus. Aici, ruptura dintre viziunea ortodoxă despre lume şi cultura secularistă e atât de radicală încât prima nu-şi găseşte virtual nici un „punct de aplicaţie", iar limbajul prin care aceasta e transmisă, acela al Liturghiei, spiritualităţii şi eticii, rămâne „străin" chiar dacă e în engleză sau în orice altă limbă vestică. Odată ce integrarea „felului de viaţă" apusean progresează, se dezvoltă o situaţie cu adevărat schizofrenică, în care ataşamentul profund faţă de simbolurile ortodoxe şi „aspectele exterioare" (de exemplu: cultură, muzică, arhitectură) coexistă foarte simplu cu o filozofie de viaţă secularizată cu totul. Nu e nevoie să spun că această situaţie nu poate dura mult timp şi că o simplă fidelitate pentru cultul ortodox nu va salva Ortodoxia de la dizolvarea sa într-un amalgam specific secularismului, într-o religiozitate vagă ce pare a fi acum noul şablon al religiei apusene. Pentru cei care au urechi să audă şi pentru cei care au ochi să vadă, e absolut clar că în Apus nimeni nu poate fi „Ortodox" după „osmoză". Aici, o cultură spirituală străină este o provocare pentru Ortodoxie; credinţa trebuie conştient acceptată, implicaţiile ei pentru viaţă trebuie înţelese foarte bine, ea trebuie apărată constant de presiunile secularismului. De aceea, tocmai aici e chemată teologia ca să redescopere dimensiunea pastorală, să devină acea legătură esenţială dintre Tradiţia Bisericii şi viaţa reală, să asigure acceptarea credinţei de către credincioşi.

Ar fi o greşeală să se creadă că ceea ce am afirmat aici e un fel de „digerare" teologică a unei

consumaţii rapide a laicilor, o descindere a filosofiei la un „nivel popular". Tocmai opusul acestora îl am în minte: înălţarea întregii vieţi a Bisericii în conştiinţa teologică, o relaţie vitală a fiecărui aspect şi nivel al vieţii Bisericii cu reflecţia teologică. Pentru a dobândi toate acestea, trebuie să reflectăm la ceva care, în opinia mea, constituie defectul fundamental al teologiei noastre: *divorţul* său aproape total de adevărata viaţă a Bisericii şi de nevoile sale „practice". Prin pregătirea şi instruirea sa, un teolog este obişnuit să privească tot ceea ce e „practic" ca fiind opus teologiei şi preocupărilor ei măreţe, atitudine ce s-a încetăţenit atât de mult de-a lungul secolelor, încât e recunoscută aproape unanim. De când cu prăbuşirea erei patristice, teologia noastră (nu fără influenţe apusene), a devenit exclusiv „academică", „scolastică" în sensul literal al cuvântului. Se limitează la un cerc restrâns de intelectuali profesionişti, scriind şi muncind de fapt unul pentru altul (căci cine mai citeşte teologie; chiar dacă ar vrea, cine e capabil să citească limbajul lor *supertehnicizat* şi *ezoteric*?) şi pe măsură ce trece timpul sunt din ce în ce mai nerăbdători să-şi satisfacă şi să-şi împlinească cercetările în alte discipline academice. S-au obişnuit cu indiferenţa supremă a Bisericii faţă de lucrările lor deoarece, în siguranţa lor de nezdruncinat, ei dau vina pe anti-intelectualismul clerului şi al laicilor. Însă ceea ce ei par să nu realizeze e că acest „anti-intelectualism" e, într-un fel, rezultatul direct al propriului lor „intelectualism de tip

exclusivist", al dispreţului lor cvasimaniheist faţă de nevoile practice ale Bisericii, al reducerii teologiei la un simplu şi inocent joc de „interesante puncte de vedere" şi de note ştiinţifice impecabile la subsol. Iar trista ironie a situaţiei este că, ignoraţi fiind de Biserică, ei nu sunt acceptaţi nici de aşa numita „comunitate intelectuală" căci pentru ea, în ciuda tuturor eforturilor, ei rămân doar nişte mistici neştiinţifici *ad captatiam benevolentiae*. Atâta timp cât lucrurile stau aşa, starea şi orientarea interioară a teologiei noastre, speranţa îndeplinirii funcţiei pastorale şi a răspunsului la jalnicele noastre nevoi este în zadar.

Probabil tocmai din cauza asta ar trebui să ne întoarcem privirile către cei pe care întotdeauna îi considerăm exemple – Sfinţii Părinţi ai Bisericii – şi să privim puţin mai adânc înţelegerea lor despre sarcina teologică. Cu siguranţă că ei nu au fost mai puţin intelectuali decât noi, dar există o diferenţă decisivă între ei şi teologii scolastici moderni. Pentru ei toţi, ceea ce noi numim *practic* şi care virtual e exclus din preocupările noastre academice, nu înseamnă altceva decât unica şi cu adevărat preocuparea practică a Creştinătăţii: mântuirea omului. Cuvintele şi ideile lor erau direct legate de Adevăr, cel care mântuieşte de păcat, care aduce cu sine moartea şi osândirea. Şi tocmai preocuparea lor existenţială şi angajamentul lor pentru mântuirea omului real, concret, face ca teologia lor să fie atât de vitală şi pastorală. Intelectuală fiind, teologia lor se adresează întotdeauna nu „intelectualilor" ci întregii Bi-

serici, convinşi fiind că fiecare în Biserică a primit „Duhul Adevărului" şi a fost făcut teolog, adică un om preocupat de Dumnezeu. În teologia lor, întotdeauna se referă la „nevoile practice ale Bisericii", revelate în însemnătatea lor soteriologică, în timp ce, în cele mai „practice" aspecte ale Bisericii sunt înrădăcinate implicaţiile lor teologice ultime.

Astfel, pentru noi cei din Apus (din America), a redescoperi dimensiunea pastorală a teologiei nu presupune o „schimbare de nivel" (a scrie la un nivel mai popular) ci, mai presus de orice, o schimbare în orientarea internă a mentalităţii teologice, a preocupării teologice de bază. În primul rând, trebuie să ne îndreptăm toate eforturile teologice spre Biserica reală, spre omul real din Biserică. Trebuie să ne preocupăm de starea acelui om şi nu de cum să ajungă „mai educat" şi „mai mândru de Ortodoxie".

Atâta timp cât nu suntem convinşi că multe dintre ideile şi filosofiile după care se ghidează astăzi, îl conduc spre o moarte spirituală şi că „cunoştinţa Adevărului" salvează, mântuieşte, nu e doar o încununare a Bisericii cu intelectuali de elită, atunci nu-l putem atrage pe acest om.

Teologia nu e necesară într-o religie care-l provoacă pe om să aleagă între viaţă şi moarte, între mântuire şi osândire. Revitalizarea „pastorală" a teologiei trebuie să înceapă cu o evaluare critică şi profundă a culturii în care omul ortodox se afundă astăzi şi care reprezintă irelevant creştinismul. Nu e

întâmplător faptul că teologia patristică e înrădăcinată într-o apologetică sănătoasă în apărarea şi protejarea credinţei faţă de duşmani săi externi şi interni. Noi nu suntem conştienţi de evidenţa faptului că, sub influenţa filosofiilor, chiar şi unii termeni creştini de bază sunt folosiţi în sensuri total opuse celor pe care le aveau în trecut. Mântuirea înseamnă autodesăvârşire, credinţa – siguranţă, păcatul – o problemă personală de ajustare etc. Cultura noastră, care a fost de curând descrisă ca „triumf al terapeuticii", a schimbat profund ţinta căutărilor, chiar şi a omului religios, iar acest lucru face aproape imposibil să se întrevadă şi să se înţeleagă adevărata învăţătură a Bisericii. În sfârşit, se pare că noi nu realizăm că această metamorfoză religiei are loc nu doar în omul apusean ci şi în propriile noastre parohii, în predicile preoţilor noştri. De aceea, trebuie să începem cu ceea ce teologia patristică promova la vremea respectivă; un exorcism cultural, o terminologie adecvată, concepte şi simboluri ale limbajului teologic însuşi. Şi trebuie să facem asta nu doar pentru ca teologia noastră să fie mai „accesibilă" omului modern şi culturii sale ci, dimpotrivă, pentru a-l face conştient de natura sa soteriologică şi de cerinţele credinţei sale.

Numai teologia poate îndeplini acest lucru şi de aceea e atât de necesară astăzi. Însă va reuşi numai dacă va redeveni *pastorală*, când se va identifica cu viaţa Bisericii, când va ţine seama de adevăratele nevoi ale omului, când va lăsa deoparte **academicele „eforturi disproporţionate"**, când va accepta

spăşită şi plină de curaj rolul propriu-zis pe care-l are în Biserică.

3.

Am definit a treia sarcină a teologiei noastre ca fiind misionară. Pentru a fi în pas cu spiritul vremii în care trăim ar fi trebuit probabil s-o numesc „ecumenică". Dar cuvântul „ecumenic" a căpătat în ultima vreme un înţeles atât de general şi ambiguu, încât trebuie redefinit în întregime. Prefer termenul demodat de „misionarism" din câteva motive. El indică faptul că teologia Ortodoxă are o misiune în Apus. Întotdeauna a existat un consens între teologii ortodocşi, acela că participarea lor la mişcarea ecumenică are drept ţintă aducere mărturiilor Ortodoxe în faţa non-ortodocşilor, de aceea, nu avem nici un motiv să negăm faptul că asta implică ideea convertirii la Ortodoxie. Ştim foarte bine că în gândirea ecumenică curentă, termenul de „convertire" are o reputaţie proastă.

Mai mult decât oricând, şi din motive profund ecumenice, trebuie să ne susţinem convingerea că numai o idee creştină autentică de convertire, alegerea Adevărului, angajamentul Adevărului, numai acestea pot da sens tuturor „dialogurilor" şi „convergenţelor". Faptul că acest termen e privit azi ca fiind ne-ecumenic reprezintă o orientare alarmantă, o deraiere a mişcării ecumenice de la ţinta originală - unitatea organică în Hristos - o deraiere spre societatea pluralistă. Însă această a doua ţintă are foar-

te puţin de-a face cu valorile fundamentale creştine despre unitate, credinţă şi adevăr. Astfel, misiunea noastră rămâne aceeaşi: aceea de a face cunoscută Ortodoxia, înţeleasă şi acceptată de către Apus. Această misiune rezultă din teribila noastră pretenţie că suntem Ortodocşi şi că a noastră este *Biserica Adevărată*. Această pretenţie este incompatibilă cu orice provincialism al gândirii şi viziunii, conştiinţă etnică şi egocentrism.

Timp de câteva decenii, „misiunea ecumenică" a constituit de fapt monopolul unui mic grup de teologi, rămânând virtual necunoscută şi ignorată de Biserică, în ansamblu. Cred că a sosit momentul să punem capăt acestei situaţii anormale care, împreună cu alte pericole, îi readuce în eroare pe neortodocşi, dându-le impresia unei Ortodoxii „ecumenice", care nu există în realitate. O orientare misionară trebuie ataşată întregii structuri teologice a Bisericii şi trebuie să devină parte organică a „curriculum"-ului nostru. Aceasta mă duce cu gândul la al doilea sens al cuvântului „misionar", la „modalitatea" apropierii noastre de Apus.

„Misiune" a însemnat întotdeauna, cel puţin în ce priveşte conotaţiile creştine ale termenului, nu numai efortul de a converti pe cineva la adevărata credinţă, ci şi natura spirituală a misionarismului: dragostea creştină, filantropia şi autodăruirea. De la Sfântul Pavel la Sfântul Nicolae al Japoniei n-a existat misiune fără autoidentificarea misionarismului cu ceea ce le-a fost trimis de Dumnezeu, fără sacrificiul vieţii personale şi a valorilor naturale. *Mutatis*

mundi se poate spune şi despre misiunea Ortodoxă în Apus şi, în particular, despre misiunea teologiei Ortodoxe. Misiunea este imposibilă fără puţină dragoste pentru Apus şi pentru unele valori culturale creştine autentice din Apus. Noi confundăm foarte des Adevărul Universal al Bisericii cu un naiv „complex de superioritate", cu aroganţa şi cu „siguranţa de sine", cu certitudinea puerilă că oricine trebuie să ne împărtăşească entuziasmul pentru „splendorile Bizanţului", pentru „riturile noastre antice" şi pentru formele arhitecturale ale bisericilor noastre. E trist şi şocant să vezi că Apusul e condamnat pentru atitudinea sa binevoitoare faţă de „sărmanii apuseni" din rândul tinerilor care n-au citit Shakespeare sau Cervantes, n-au auzit în viaţa lor de Francisc din Assisi sau n-au ascultat Bach.

E trist că nu există obstacol mai mare în înţelegerea şi acceptarea Ortodoxiei decât provincialismul, mândria omenească şi siguranţa de sine a ortodocşilor înşişi, lipsa lor aproape totală de umilinţă şi autocritică. Adevărul întotdeauna te face umil iar mândria, în toate formele sale, e străină de Adevăr şi e întotdeauna un păcat. E evident neverosimil să afirmăm că suntem „mândri de Hristos", dar propovăduim constant „mândria Ortodoxiei". E timpul să înţelegem, dacă misiunea Ortodoxă înseamnă a progresa, nu numai că trebuie să transcedem şi să depăşim această „siguranţă de sine" ci trebuie, fără a nega valorile noastre culturale răsăritene, să ne deschidem noi înşine spre cultura apuseană astfel ca

„la câte sunt adevărate, câte sunt de cinstite, câte sunt de drepte, câte sunt curate, câte sunt vrednice de iubit, câte sunt cu nume bun, orice virtute şi orice laudă, la acestea să vă fie gândul" (Filipeni 4, 8).

Astfel, sarcina misionară a teologiei Ortodoxe trebuie să se ghideze după două imperative importante şi interdependente: ***evidenţa Adevărului***, ca fiind baza veritabilă a oricărei preocupări ecumenice şi o ***deschidere reală*** spre valorile creştine apusene. În momentul în care apare vreo tentaţie serioasă de a sacrifica Adevărul pentru un sofisticat şi primejdios relativism, de a înlocui unitatea cu o „coexistenţă" religioasă pacifistă, teologul Ortodox trebuie să fie statornic în apărarea conceptului de Adevăr, fără de care creştinismul şi-ar nega propria revendicare absolută. Pentru a face toate astea, trebuie ca el însuşi să fie deschis şi supus în faţa întregului Adevăr, indiferent unde-l găseşte.

4.

A treia sarcină a teologiei Ortodoxe astăzi trebuie definită ca fiind ***profetică***, chiar dacă acest cuvânt sună cam somptuos. Profeţii au fost trimişi poporului ales de Dumnezeu nu numai pentru a dezvălui evenimentele ce vor avea loc, ci şi pentru a reaminti poporului că adevărata lui misiune este de a demasca acele trădări şi încălcări ale voinţei divine. Şi dacă odată cu venirea lui Hristos, care „a împlinit legea şi profeţii", prima misiune este depăşită, cea de-a doua este mai necesară astăzi ca oricând. Înţeleasă cum se cuvine, teologia trebuie să împăr-

tăşească această misiune profetică. Sarcina eternă a teologiei este de a încredinţa viaţa Bisericii Adevărului absolut al Tradiţiei Bisericii, de a menţine viu şi operativ criteriul după care Biserica se autoanalizează. Fiind parte integrantă din istoria umanităţii, Biserica e mereu plină de ispite şi păcate şi, mai grav, e plină de compromisuri şi acomodări cu „spiritul acestei lumi". Ispita constă în a prefera „pacea" adevărului, eficienţa onestităţii, succesul omenesc voii Domnului. Iar din moment ce în Biserica Ortodoxă există ca centru invizibil de autoritate infailibilă, ca şi papalitatea, din moment ce criteriul şi refugiul final e Adevărul trainic al ei, acesta aparţine, cu siguranţă, celor a căror preoţie specifică este de a *studia* şi *căuta* acel Adevăr, pentru a-l face cunoscut în toată claritatea şi puritatea sa. Nu există aroganţă şi nici mândrie în această pretenţie. Teologul n-are dreptul şi puterea de a guverna şi administra, acestea fiind de competenţa ierarhiei. Însă datoria sa sfântă e de a furniza ierarhiei şi, de fapt, întregii Biserici, învăţătura pură a Bisericii şi de a ţine cu străşnicie adevărul, chiar şi atunci când acesta e considerat a fi „inoportun". Trebuie să recunoaştem că, foarte des, teologia noastră oficială „academică" a eşuat în acceptarea acestei „supuneri", preferând o automulţumire tacită. Astfel, a devenit complice multor deviaţii şi distorsionări, de care suferă azi întreaga Biserică Ortodoxă. Dar acest lucru nu s-a întâmplat în cazul Sfinţilor Părinţi. Aproape toţi au suferit şi au fost chinuiţi până în ultima zi pentru că n-au acceptat

în ultima zi pentru că n-au acceptat compromisul, nu s-au supus celui rău, în cele din urmă, Biserica i-a urmat, şi nu acei care, ca şi azi, aveau mii de motive excelente pentru a evita „principiile abstracte", preferând „cerinţele realităţii".

Azi, acea funcţie profetică a teologiei e mai necesară ca oricând. Asta pentru că, ne convine sau nu, întreaga Biserică Ortodoxă trece printr-o ***criză acută***. Cauzele sunt numeroase. Pe de o parte, lumea, care timp de secole i-a conturat şi format existenţa, se spulberă şi se dărâmă. Existenţa centrelor de autoritate antice şi tradiţionale este ameninţată şi multe dintre ele sunt deposedate şi de cea mai elementară libertate de acţiune. O majoritate covârşitoare de ortodocşi trăiesc sub presiunea şi persecuţia unor regimuri atee şi militante, în care numai supravieţuirea şi nu progresul, constituie preocuparea principală. Peste tot, nu numai în Apus, Ortodoxia e agasată de cultura secularistă, tehnologică şi antagonistă. Pe de altă parte, s-a extins diaspora Ortodoxă, punând capăt izolării multi-seculare a Ortodoxiei în Răsărit, confruntând Ortodoxia cu probleme de organizare eclesiastică şi ajustări spirituale fără precedent în toată istoria Bisericii. Numai un orb ar putea nega existenţa acestei crize deşi, nu mulţi par să realizeze profunzimea şi scopul ei, nici măcar episcopii care-şi continuă rutina „ca şi când nimic nu s-a întâmplat". Niciodată nu a existat în trecut un astfel de abis între ierarhie şi Biserica „reală"; niciodată n-a acordat puterea structurală atât de puţină atenţie nevoilor spirituale ale credinciosului.

Iar aici, „microcosmosul" Ortodox american mi se pare un exemplu excelent. Cât timp va trebui să mai trăim într-o multitudine de jurisdicţii care ori se contrazic ori se ignoră una pe alta? Cât ne mai trebuie pentru a constata decăderea rapidă a Liturghiei, spiritualităţii şi monahismului – surse tradiţionale ale pietăţii şi continuităţii Ortodoxe? Cât timp să mai mascăm această situaţie când ea, de fapt, să fim sinceri, poate fi descrisă drept scandaloasă şi tragică?

În ciuda a ceea ce cred mulţi ortodocşi astăzi, acesta e ceasul teologiei noastre. Numai evaluarea profundă şi constructivă a acestei situaţii, în lumina adevărată a Tradiţiei Bisericii, numai o reîntoarcere spre izvoarele dogmei, a canoanelor şi a cultului nostru, numai o totală supunere în faţa Adevărului Bisericii, numai acestea toate ne pot ajuta să înfruntăm criza şi să o transformăm într-o reînviere a Ortodoxiei. Ştiu că această sarcină este dificilă şi că, pentru multă vreme, teologilor li se spunea să nu se amestece şi să evite „subiecte fierbinţi". Ştiu de asemenea că un anume tradiţionalism, care nu are nici o legătură cu Tradiţia, a făcut din autocritică şi libertate spirituală o crima împotriva Bisericii în ochii multora. Ştiu că prea multe puteri au un interes întemeiat în a nu permite nici o întrebare, nici o cercetare sau găsire a Adevărului. Forţele inerţiei, ale pseudo-conservatorismului şi ale cinismului sunt formidabile. Acelaşi lucru se întâmpla şi în vremea Sfântului Athanasie cel Mare, Ioan Hrisostom şi

Maxim Mărturisitorul. Iar problemele cu care ne confruntăm astăzi nu sunt mai puţin importante decât cele cu care s-au confruntat ei. De noi depinde să alegem între prestigiul măgulitor al unei burse academice şi răspunsul la voinţa lui Dumnezeu.

Tema 9

Alexander Schmemann, Biserica, lume, misiune,
Ed. Reîntregirea, Alba-Iulia, 2006

pp. 300 - 309

Transmiterea Tradiției ca imperativ misionar

Până de curând, Biserica Ortodoxă era privită în Apus ca o Biserică non misionară. A fost o părere comună, conform căreia mişcarea misionară imensă care a marcat profund Occidentul în ultimele secole a ocolit, a evitat într-un anume fel creştinismul „static" al Răsăritului. Astăzi, acea viziune şi-a cam pierdut entuziasmul: noile căutări istorice au arătat clar că realizările Ortodoxe în ce priveşte misiunea, deşi diferite oarecum de cele vestice, sunt totuşi impresionante şi importante. Scopul nostru în acest scurt eseu nu este de a prezenta o examinare istorică şi statistică a expansiunii misionare. E mult mai important să încercăm să înţelegem şi să analizăm, chiar dacă incomplet şi parţial, *imperativul* misionar în tradiţia Ortodoxă sau, cu alte cuvinte, relaţia dintre misiune, pe de o parte şi credinţa, viaţa şi întreaga „viziune" spirituală a Ortodoxiei, pe de altă parte. O teologie a misiunii e întotdeauna rodul „fiinţei" totale a Bisericii, deci nu e numai apanajul celor care pri-

mesc o chemare misionară specifică. Dar pentru Biserica Ortodoxă este absolut necesar să reflecteze asupra motivaţiilor sale misionare fundamentale pentru că acest presupus caracter non misionar al ei a fost prea des explicat şi atribuit tocmai esenţei, „sfânta sfintelor" Ortodoxiei: ethosului său sacramental, liturgic şi mistic. Chiar şi acum când studiul misiunilor ortodoxe încep să îndrepte, să corecteze viziunea tradiţională, rămâne tentaţia de a explica aceste misiuni ca fiind „epifenomene" marginale, restrânse în istoria Ortodoxiei, ca ceva care a avut loc în ciuda tendinţelor şi orientărilor sale. De aceea, o clarificare *teologică* este necesară. Poate o Biserică a cărei viaţă e centrată aproape exclusiv pe Liturghie şi Taine, a cărei spiritualitate e, în primul rând, mistică şi ascetică, poate ea să fie cu adevărat misionară? Şi, dacă este, unde să găsim motivaţiile zelului misionar? În termeni simplificaţi, această întrebare este adresată implicit sau explicit Bisericii Ortodoxe de către toţi aceia pentru care „ecumenism" înseamnă „misionarism".

2.

Fără îndoială că, în eclesiologia, precum şi în doctrina şi experienţa Ortodoxă găsim elementele de bază ale unui răspuns. Nu e însă uşor să le formulăm. Nu trebuie să uităm că Biserica Ortodoxă nu s-a confruntat niciodată cu o criză eclesiologică sau doctrinală, comparabilă cu Reforma sau Contrareforma. Iar din această cauză, nu există nici un motiv care să o constrângă să reflecteze asupra

structurilor tradiţionale ale vieţii şi doctrinei sale. N-a existat o elaborare teologică a doctrinei Bisericii, doctrina n-a fost chestionată sau opusă. În întâlnirea ecumenică cu Apusul, întâlnire care îşi are începutul prin anii `20 (Stockholm 1925 şi Lousanne 1927), i s-a cerut Ortodoxiei, pentru prima dată, nu numai să-şi *declare* convingerile eclesiologice, dar să le şi *explice*, să le exprime în termeni teologici consistenţi. Însă, în această problemă, în acest punct a apărut o dificultate adiţională care a rămas, încă de pe atunci, majora dificultate a participării Ortodoxe la mişcarea ecumenică. Un dialog presupune o înţelegere a termenilor care sunt folosiţi, un limbaj comun. Din punct de vedere ortodox, tocmai ruptura din comunicarea teologică, îndepărtarea, înstrăinarea teologică a Apusului faţă de Răsărit a produs „schisma" atât de profundă şi a făcut ca toate încercările de vindecare a acesteia – din 1054 până la Sinodul de la Florenţa 1438-1439 – să fie fără speranţă şi inadecvate. De aceea, în întâlnirea ecumenică, Biserica Ortodoxă a trebuit să înfrunte o lume creştină care, de-a lungul secolelor de evoluţii teologice şi spirituale şi de autonomie, cu o mentalitate şi o gândire total diferită faţă de cea din Răsărit. Întrebările puse ortodocşilor erau formulate în termeni occidentali, condiţionaţi foarte des de experienţa şi evoluţiile specifice occidentale. Răspunsurile ortodoxe a fost clasificate potrivit şablonelor occidentale, „reduse", simplificate la categorii familiare Apusului, dar abia adecvate Ortodoxiei.

Această situaţie, deşi, datorită multor contacte şi conversaţii, s-a îmbunătăţit, este încă departe de a fi înlăturată pe deplin. „Limbajul catolic" încă n-a fost redobândit şi restabilit. Toate astea, pe lângă diferenţele dogmatice, explică „agonia" participării ortodoxe la mişcarea ecumenică şi constituie un real obstacol în ce priveşte un acord, dar şi în ce priveşte simpla înţelegere. Acest lucru trebuie avut în vedere în încercarea de a înţelege concepţia Ortodoxă faţă de misiune.

3.

„Cerul pe pământ": această formulă familiară oricărui ortodox, exprimă experienţa ortodoxă fundamentală a Bisericii. Biserica este, în primul rând, o realitate creată şi dăruită de Dumnezeu, prezenţa noii vieţi în Hristos, a acelui „eon" al Duhului Sfânt. Ortodoxul, în contemplarea Bisericii, o vede, în primul rând, ca fiind dar divin, apoi o vede ca fiind răspuns uman la acest dar. Biserica poate fi descrisă, pe bună dreptate, ca realitate eshatologică, pentru că rolul ei esenţial este de a manifesta şi actualiza, în această lume, *eshatonul*, realitatea ultimă a mântuirii şi răscumpărării. *În* şi *prin* Biserică, *Împărăţia lui Dumnezeu este deja prezentă şi i se comunică omului.* Această plenitudine eshatologică a Bisericii, dăruită ei de Dumnezeu, constituie rădăcina „absolutismului" eclesiologic al Ortodoxiei Răsăritene – absolutism care foarte des este greşit înţeles şi fals interpretat de către protestanţi. Ca întreg, Biserica este mijlocirea, calea harului, taina Împărăţiei.

De aceea, structura sa – ierarhică, sacramentală, liturgică – nu are alt rol decât acela de a face ca Biserica să fie capabilă mereu să se împlinească, să fie Trupul lui Hristos, templu al Duhului Sfânt, să actualizeze harul. Căci Biserica – ca plenitudine – iar acesta este un aspect esenţial al eclesiologiei Ortodoxe – nu se poate manifesta în afara acestor structuri eclesiastice. Nu există separare sau diviziune între Biserica invizibilă (*in statu patriae*) şi cea vizibilă (*in statu viae*), cea din urmă fiind expresia şi actualizarea celei dintâi, însemnul sacramental al realităţii ei. De aici, semnificaţia unică, centrală şi eclesiologică a Euharistiei care e taina atotcuprinzătoare a Bisericii. În Euharistie, Biserica devine „ceea ce este", Trupul lui Hristos, *parousia* divină – prezenţa şi comunicarea lui Hristos şi a Împărăţiei Sale. *Eclesiologia ortodoxă este, într-adevăr, euharistică.* Căci, prin Euharistie, Biserica realizează *trecerea* din această lume în lumea ce va să vină, în *eshaton*; participă la înălţarea Domnului şi la ospăţul Său mesianic, gustă din pacea şi bucuria Împărăţiei: *„...toate făcându-le până ce ne-ai suit la cer şi ne-ai dăruit împărăţia Ta ce va să fie..."* (rugăciune euharistică în Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur). Astfel, întreaga viaţă a Bisericii îşi are obârşia în Euharistie, este fructificarea acestei plinătăţi euharistice în timpul acestei lumi „care trece". Aceasta e, într-adevăr, *misiunea* Bisericii.

Biserica e, de asemenea, şi *răspunsul uman* la darul divin, acceptarea şi apropierea lui de către om

şi umanitate. Dacă ordinea Bisericii e formată şi condiţionată de plinătatea eshatologică a darului, e semnul sacramental, este acceptarea darului şi creşterea în har, acestea constituie ţelul comunităţii creştine. Biserica este plinătate, cunoaştere şi *Koinônia*. Acest răspuns are două aspecte, inseparabile, pentru că se condiţionează unul pe celălalt şi constituie, la un loc, dinamica vieţii şi acţiunii creştine. Primul este *centrat pe Dumnezeu*: este îndumnezeirea, înaintarea în Sfinţenie, atât a individului cât şi a comunităţii creştine, „dobândirea de către ei a Sfântului Duh" ca fiind ultima ţintă a vieţii creştine, aşa cum o defineşte unul dintre cei mai mari sfinţi ortodocşi (Sfântul Serafim de Sarov, mort în anul 1836). Este transformarea lentă a vechiului Adam din noi într-unul nou, restituirea, redobândirea frumuseţii originare imaculate care s-a pierdut în păcat, iluminarea cu lumina necreată a Muntelui Tabor. Este, de asemenea, victoria lentă asupra puterilor demonice ale cosmosului, „pacea şi bucuria" care *hinc et nunc* ne face participanţi la Împărăţia şi la viaţa eternă. Tradiţia spirituală ortodoxă a accentuat întotdeauna natura mistică a vieţii creştine ca fiind viaţă „ascunsă cu Hristos în Dumnezeu". Iar mişcarea monastică uriaşă care a început în al IV-lea secol după ce Biserica a fost recunoscută oficial de Imperiul Roman, dându-i-se un „statut" în această lume, n-a fost altceva decât o expresie nouă a eshatologiei creştine de la început, a afirmaţiei că creştinismul aparţine, ontologic, vieţii „lumii ce va să vi-

nă", negarea oricărei locuinţe permanente şi identificării în această lume.

Al doilea aspect al Bisericii, acela de *răspuns*, este *centrat pe om sau pe lume*. E realizarea, înţelegerea faptului că Biserica a fost lăsată în lume, timp, spaţiu şi istorie cu un scop şi o misiune specifică: „să păşească în acelaşi fel în care a păşit El". Plenitudinea şi locuinţa Bisericii este în ceruri. Însă această plinătate este dăruită lumii, este trimisă în lume pentru mântuirea şi răscumpărarea ei. Natura eshatologică a Bisericii nu e negarea lumii ci, dimpotrivă, afirmarea şi acceptarea ei ca obiect al iubirii divine. Sau, cu alte cuvinte, existenţa „celeilalte lumi" a Bisericii nu e altceva decât semnul şi realitatea iubirii lui Dumnezeu fată de această lume, condiţia misiunii Bisericii în lume. Astfel, Biserica nu e o comunitate „egocentrică", ci tocmai o comunitate misionară, a cărei scop e salvarea, mântuirea lumii. În credinţa şi experienţa Ortodoxă, Taina Bisericii e cea care face posibilă misiunea Bisericii.

4.

Putem încerca acum să formulăm, cu mai multă precizie, aspectele variate ale „imperativului misionar", care face parte din experienţa ortodoxă a Bisericii. Acest imperativ este expresia esenţială a Bisericii ca har şi plinătate, proiecţia sa în timpul şi spaţiul acestei lumi. Căci dacă, pe de o parte, nimic nu poate fi *adăugat* Bisericii – plinătatea e aceea a lui Iisus Hristos – manifestarea şi comunicarea aces-

tei plinătăţi constituie, pe de altă parte, însăşi viaţa Bisericii în acest „eon". În ziua Rusaliilor, când plinătatea Bisericii s-a realizat o dată pentru toţi, *timpul Bisericii* a trecut spre ultimul şi crucialul segment al istoriei mântuirii. Din punct de vedere ontologic, singura *noutate* şi, de aceea, singurul conţinut soteriologic al acestui segment este tocmai *misiunea*: proclamarea şi comunicarea *eshatonului*, care este fiinţa Bisericii. Biserica e cea care, ca misiune, stabileşte reala semnificaţie a acestui timp, iar istoriei, adevăratul sens. Această misiune e cea care acordă răspunsului uman în Biserică validitatea, şi ne face co-lucrători, colaboratori în lucrarea lui Hristos.

Nimic nu revelează mai bine relaţia dintre plinătatea Bisericii şi misiunea Bisericii decât Euharistia, actul central al *leitourgiei* Bisericii, taina Bisericii însăşi. Există două mişcări complementare în ritualul euharistic: al înălţării, al ascensiunii şi al reîntoarcerii. Euharistia începe ca un urcuş spre tronul lui Dumnezeu: „Toată grija cea lumească de la noi s-o lepădăm", spune imnul şi să ne pregătim pentru a urca noi înşine în cer împreună cu Hristos şi în Hristos şi să-i oferim – Euharistia Sa. Acest prim pas care se materializează prin sfinţirea elementelor, prin epicleză, semnul acceptării de către Dumnezeu a Euharistiei noastre este deja, cu siguranţă, un act de misiune. Euharistia este oferită „pentru toţi şi în folosul tuturor" – este îndeplinirea de către Biserică a atributului, rolului său preoţesc; împăcarea întregii creaţii cu Dumnezeu, jertfi-

rea întregii lumi pentru Dumnezeu, intermedierea dintre lume şi Dumnezeu. Toate acestea în Hristos, Dumnezeu-om, unicul preot al noii creaţii, „cel care oferă şi care se dăruieşte" Dar aceasta se realizează printr-o totală detaşare a Bisericii faţă de lume („Uşile, uşile" strigă diaconul atunci când începe rugăciunea euharistică), prin urcuşul ei spre cer şi intrarea în noul „eon". Iar apoi, chiar în momentul atingerii şi consumării acelei stări de plenitudine la masa Domnului şi Împărăţia Sa, când „am văzut lumina cea adevărată şi ne-am împărtăşit de duhul cel ceresc", chiar atunci începe – *întoarcerea în lume*. „Cu pace să ieşim" spune preotul când iese din altar şi-şi conduce comunitatea afară din Biserică – ultimul îndemn. Euharistia e întotdeauna Sfârşitul, taina *parusiei*, însă e întotdeauna şi *începutul*, *punctul de plecare*: acum începe misiunea. „Am văzut lumina cea adevărată, m-am bucurat de viaţa veşnică" dar această viaţă, această lumină ne este dată pentru a ne „transforma" pe noi înşine în martorii lui Hristos în această lume. Fără ascensiunea în Împărăţie, n-am avea la ce să fim martori. Acum, devenind încă o dată „poporul şi moştenirea Sa", putem îndeplini ceea ce vrea Hristos de la noi: „Sunteţi martorii acestor lucruri" (Luca 24, 48). Euharistia transformă Biserica în „ceea ce este", o transformă în misiune.

5.

Care sunt obiectivele, ţelurile misiunii? Biserica Ortodoxă răspunde fără ezitare: obiectivele sunt omul şi lumea; nu omul însuşi dintr-o izolare „religioasă" artificială faţă de lume şi nu „lumea" ca entitate, în care omul nu e altceva decât „parte" din ea. Omul nu numai că are întâietate, dar este şi obiectul esenţial al misiunii. Ideea Ortodoxă despre evanghelizare este liberă de orice conotaţii individualiste şi spiritualiste. Biserica, taina lui Hristos, nu e o societate „religioasă" de convertiţi, o organizaţie care satisface nevoile „religioase" ale omului. E *viaţa nouă* şi răscumpărarea întregii vieţi, a întregii fiinţe a omului. Şi toată viaţa omului e tocmai lumea în care şi prin care trăieşte. Prin om, Biserica mântuieşte şi răscumpără lumea. Se poate spune că această „lume" este mântuită şi răscumpărată ori de câte ori omul răspunde la harul divin, îl acceptă şi trăieşte conform acestuia. Acest lucru nu transformă lumea în Împărăţia lui Dumnezeu sau societatea în Biserică. Abisul ontologic dintre *vechi* şi *nou* rămâne neschimbat şi nu poate fi simţit în acest „eon". Împărăţia *soseşte* deja, dar Biserica *nu e din această lume*. Împărăţia ce va să vină e deja prezentă, iar Biserica este împlinită *în* această lume. Ele sunt prezente efectiv, nu numai „proclamate" în realitatea lor, iar, prin *agapele (euharistia)* divine, care sunt rodul lor, ele realizează mereu aceeaşi transformare tainică a „vechiului" în „noutate" şi fac posibilă acţiunea, activitatea reală în această lume.

Toate acestea conferă misiunii Bisericii o dimensiune cosmică şi istorică, esenţială pentru tradiţia şi experienţa Ortodoxă. Statul, societatea, cultura, natura însăşi sunt obiecte reale ale misiunii, nu o „ambianţă" neutră, în care singurul rol al Bisericii este de a-şi păstra şi menţine propria libertate interioară şi „viaţă religioasă". Sunt necesare volume întregi pentru a reda istoria Bisericii Ortodoxe în această privinţă, a participării ei concrete în societăţile şi culturile pentru care Ortodoxia a devenit expresia totală a întregii lor existenţe, a identificării ei cu naţiuni şi popoare, fără a-şi trăda aspectul de „altă lume", a comunicării eshatologice cu Ierusalimul ceresc. Pentru a reda corect ideea ortodoxă despre „îndumnezeirea materiei" e necesară o analiză teologică de mari dimensiuni sau pentru a exprima aspectul cosmic al viziunii sacramentale. Nu putem susţine aici că toate astea sunt obiectul misiunii creştine, pentru că toate acestea sunt crezute şi oferite lui Dumnezeu în taină. În lumina Întrupării nu rămâne nimic „neutru", nimic nu se poate îndepărta de Fiul Omului.

Valer Bel, Misiunea Bisericii în lumea contemporană, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2002

Transmiterea Tradiției[205]

„Fiți următori ai mei, așa cum și eu sunt al lui Hristos. Fiindcă eu de la Domnul am primit ceea ce v'am predat și vouă" (1 Cor. 11, 1, 23).

Cu pogorârea Duhului Sfânt peste Apostoli începe timpul Împărăției harului sau a Bisericii iar acesta impune o transmitere, o tradiție. Ceea ce transmite Biserica nu este o arhivă pentru muzeu ci „viața în

[205] **Bibliografie:** Pr. prof. dr. D. Stăniloae, *Sfânta Tradiție. Definirea noțiunii și întinderea ei*, în «Ortodoxia», XVI, 1964, nr. 1, p. 47-109; *Caracterul permanent și mobil al Tradiției*, în «Studii teologice», XXV, 1973, nr. 3-4, p. 149-164; *Concepția ortodoxă despre tradiție și despre dezvoltarea doctrinei*, în «Ortodoxia», XXVIII, 1975, nr. 1, p. 5-14; *Primirea tradiției în timpul de azi din punct de vedere ortodox*, în «Studii teologice», XXVII, 1975, nr. 1-2, p. 5-12; *Drumul cu Hristos Mântuitorul prin Tainele și sărbătorile Bisericii Ortodoxe*, în «Ortodoxia», XXVIII, 1976, nr. 2, p. 402-416; *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Ed. IBMBOR, vol. 1, Bucureşti, 1978, p. 53-71; *Mică dogmatică vorbită. Dialoguri la Cernica cu Pr. Marc-Antoine Costa de Beuregard* (1983), trad. Maria-Cornelia Ică jr., Ed. a II-a, Deisis, Sibiu, 2000; Prof. dr. N. Chițescu, *Scriptură, Tradiție, tradiții*, în «Ortodoxia», XV, 1963, nr. 3-4, p. 363-423; *Teologia dogmatică și simbolică*, vol. I, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1958, p. 170-201; Pr. prof. dr. Ion Bria, *Scriptură și Tradiție*, în «Studii teologice», XXII, 1970, nr. 5-6, p. 384-408; *Credința pe care o mărturisim*, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1987, p. 22-39; *Dicționar de teologie ortodoxă*, Ed. a II-a. IBMBOR, Bucureşti,

Hristos" realizată prin cuvântul mereu actual şi harul lui Dumnezeu viu şi lucrător şi răspunsul Bisericii.

Tradiția este mediul mântuirii personale

Transmiterea Tradiției este, de aceea, un act esențial pentru Biserică şi pentru misiunea ei în lume. Căci mântuirea universală şi cea personală sunt inseparabile. Biserica face vie iconomia mântuirii, de la creație până la învierea în lumea care va să vină, în şi prin Tradiția sa sfântă. De aceea, Tradiția primită trebuie să fie transmisă mai departe. Tradiția primită este o Tradiție transmisă şi de transmis: *„Fiindcă eu de la Domnul am primit ceea ce v'am predat şi vouă"* (1 Cor. 11, 23). Tradiția îi ajută pe credincioşi să întrupeze prin har şi credință istoria mântuirii universale în istoria mântuirii personale[206]. Nicolae Cabasila scrie în acest sens: „Pentru a ne uni cu Hristos, va trebui să trecem prin toate câte a trecut El, să răbdăm şi să suferim şi noi câte a răbdat şi a suferit El... Căci într-adevăr noi, de aceea ne botezăm ca să ne îngropăm şi să înviem împreună cu El, de aceea ne ungem cu sfântul Mir ca să ajungem părtaşi cu El prin ungerea cea împărătească a îndumnezeirii şi, în sfârşit, de aceea mâncăm hrana cea prea-

1994, p. 401-404; *Tratat de teologie dogmatică şi ecumenică*, Ed. România creştină, Bucureşti, 1994, p. 69-76; *Liturghia după Liturghie. O tipologie a misiunii apostolice şi mărturiei creştine azi*, Ed. Athena, Bucureşti, 1996.

[206] A se vedea Pr. prof. dr. D. Stăniloae, *Drumul cu Hristos Mântuitorul prin Tainele şi sărbătorile Bisericii Ortodoxe.*

sfântă a Împărtăşaniei şi ne adăpăm din dumnezeiescul potir pentru ca să ne cuminecăm cu însuşi trupul şi sângele pe care Hristos şi le-a luat asupră-şi încă din pântecele Fecioarei. Aşa că la drept vorbind, noi ne facem una cu Cel ce s-a întrupat şi S-a îndumnezeit, cu Cel ce a murit şi a înviat pentru noi"[207].

De la început, Biserica s-a preocupat de transmiterea Tradiției, conştientă fiind că Tradiția este contextul mântuirii personale[208]. Aşa cum mărturiseşte sfântul Evanghelist Ioan (20, 30; 21, 25) propovăduirea orală a precedat Evanghelia scrisă. Apostolii mărturisesc ceea ce ei au experiat în comuniunea cu Persoana şi lucrarea lui Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat (1 In. 1, 1-3). Sfântul Apostol Pavel confirmă faptul că Tradiția orală şi scrierile Noului Testament au devenit ceva obiectiv în sânul Bisericii primare: *„Astfel că, fraților, stați neclintiți şi țineți predaniile (paradoseis - traditiones) pe care le-ați învățat fie prin cuvânt, fie prin epistola noastră"* (2 Tes. 2,15; 1 Cor. 11, 2). Predanii înseamnă aici transmiterea mai întâi orală şi apoi scrisă a învățăturii doctrinare, morale şi liturgice, pe care Biserica a codificat-o apoi în scrierile Noului Testament şi în monumentele Sfintei Tradiții.

[207] N. Cabasila, *Despre viața în Hristos*, trad. de Pr. prof. dr. T. Bodogae, Sibiu, 1946, p. 26-27.

[208] O întemeiere filosofică a necesității tradiției - pe baza reflexiei filosofice a lui H.C. Gadamer (Wahrheit und Methode, 1960) şi a epistemologiei lui Michael Polanyi - o face Andrew Louth în *Desluşirea Tainei. Despre natura teologiei* (Oxford, 1989), trad. rom. de M. Neamțu, Prefață, diac. Ioan Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1999.

Tradiția orală, practica Bisericii precede Scriptura, de unde şi importanța transmiterii ei. Apostolii, ucenicii şi succesorii lor, toți creştinii sunt plasați de la început în cadrul lucrării Duhului Sfânt în Biserică. De aceea Biserica Ortodoxă a dat o importanță deosebită rolului transmiterii Tradiției şi factorilor care conlucrează la această transmitere: apostolii, predicatorii, episcopii, preoții, părinții şi comunitatea[209]. Biserica nu s-a extins numai prin predica Apostolilor, ci prin toate măsurile lor concrete referitoare la organizarea ierarhic-sacramentală, la cult şi la viața de comunitate.

Biserica Ortodoxă este Biserica Tradiției, a Tradiției care mediază Revelația lui Dumnezeu în istorie, concentrată în Sfânta Scriptură şi mărturia Apostolilor, apărată de sfinții Părinți, purtată şi transmisă de „comuniunea sfinților" de-a lungul secolelor. De aceea, Tradiția departe de a ne trage spre trecut, departe de a ne rupe de trăirea în realitatea actuală, este tocmai permanentizarea trăirii în adevărul şi realitatea în care au trăit pentru prima dată Apostolii prin Revelație. Iar Apostolii ca organe ale Revelației se deosebesc de ceilalți credincioşi, contemporani şi posteriori lor, adică de cei ce trăiesc viața în Hristos prin Tradiție, numai prin accea că prin ei s-a făcut cunoscută şi s-a realizat pentru prima dată intrarea lui Dumnezeu prin Hristos în comuniune vie cu oamenii, pe când credincioşii trăiesc această comuniune în continuare, prin Tradiție[210]:

[209] Pr. prof. dr. I. Bria, *Dicționar de teologie ortodoxă*, p. 402.
[210] Pr. prof. dr. D. Stăniloae, *Sfânta Tradiție*, p. 76.

„zidiți pe temelia apostolilor şi a profeților, piatra cea din capul unghiului fiind Însuşi Iisus Hristos" (Ef. 2, 20).

Sarcina Bisericii nu este numai de a-şi proteja identitatea şi unitatea ei acolo unde ea se găseşte, ci de asemenea, de a asigura transmiterea Tradiției către noile generați şi către cei pe care Domnul îi „adaugă Bisericii" (F.A. 2, 47).

Tradiția este practica Bisericii

Tradiția în sens restrâns nu este nici o parte din adevărurile revelate şi anume cele necuprinse în Sfânta Scriptură, nici numai conştiința de sine a Bisericii în decursul timpurilor şi cu atât mai puțin un produs al Bisericii post-apostolice. Tradiția este mediul de permanentă actualizare şi înnoire a comuniunii vii cu Hristos în Duhul Sfânt, a comuniunii în care Dumnezeu a intrat în Iisus Hristos cu omenirea prin Revelație, identică cu lucrarea Sa mântuitoare[211]. Tradiția este practica Bisericii, nu istoria acesteia, ci spiritualitatea ei liturgică-sacramentală, ascetică, mistică şi socială. Despre această practică, foarte bogată şi variată, vorbeşte însuşi Noul Testament.

Apostolii nu numai că au propovăduit Evanghelia mântuirii în Hristos (Ef. 1, 13) ci au precizat concret structurile ierarhic-sacramentale ale Bisericii pe baza indicațiilor Domnului şi sub inspirația Duhului Sfânt, structuri corespunzătoare multiplelor dăruiri ale harului şi puterii lui Hristos conform trebuințelor credin-

[211] *Ibidem.*

cioşilor. Ei au precizat şi modalităţile vieţii spirituale, de cult şi comunitare sau sociale ale credincioşilor. *„Aşa să ne socotească pe noi fiecare om: ca slujitori ai lui Hristos şi iconomi ai tainelor lui Dumnezeu"* (1 Cor. 4,1), scrie sfântul Apostol Pavel.

Tradiţia are deci două sensuri: **a)** totalitatea modalităţilor de trecere a vieţii lui Hristos în viaţa umană şi a tuturor lucrărilor Lui de propovăduire şi sfinţire şi **b)** transmiterea acestor modalităţi în timp şi-n spaţiu, adică de la generaţie la generaţie[212] şi către toţi cei de departe: *„Că pentru voi este dată făgăduinţa şi pentru copiii voştri şi pentru toţi cei de departe, pentru oricâţi îi va chema Domnul Dumnezeul nostru"* (F.A. 2,39).

Înainte de orice, Biserica este chemată să readucă în memoria oamenilor istoria mântuirii lumii, momentele şi evenimentele decisive în care Dumnezeu a restabilit şi desăvârşit comuniunea Sa cu creaţia şi neamul omenesc. Această comemorare a iconomiei lui Dumnezeu nu are nimic imaginar sau nostalgic. Biserica primeşte şi transmite prin Tradiţie un mesaj cu valoare în sine, care mărturiseşte planul lui Dumnezeu de mântuire a lumii în Iisus Hristos. Prin Tradiţie, Biserica recunoaşte pe Dumnezeu aşa cum este El, înainte de întrupare, în întruparea, răstignirea şi învierea Fiului Său, Iisus Hristos. Există o tradiţie stabilită, primită: *„Fiindcă eu de la Domnul am primit ceea ce v-am predat şi vouă"* (1 Cor. 11,23). *„V'aduc însă aminte, fraţilor, de Evan-*

[212] Pr. prof. dr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, p. 61.

ghelia pe care v'am binevestit-o, pe care ați primit-o, întru care și stați cu tărie, prin care și sunteți mântuiți dacă o țineți cu tărie așa cum v'am binevestit-o eu" (1 Cor. 15, 1-2).

Tradiția nu depinde așadar de imaginația și creația credincioșilor, ci de ceea ce Iisus Hristos a făcut, de ceea ce El face și de ceea ce El pregătește ca realitate ultimă pentru noi. Ea nu depinde nici de utilitatea ei socială, nici de audiența ei publică. Chiar dacă lumea pretinde la un moment dat că nu are nevoie de mesajul Tradiției sau refuză acest mesaj, Biserica are datoria de a propovădui fără încetare Vestea cea bună a Noului Testament[213]. Căci ea este „Evanghelia mântuirii" (Ef. 1,13), „legea lui Hristos" (Gal. 6,2), în perspectiva căreia este judecată lumea.

În același timp, „Tradiția are rolul de a pune și de a ține generațiile succesive de creștini în legătură cu Hristos prin faptul că ea este în esență atât invocare a Duhului lui Hristos (epicleză în sens larg), cât și primirea Duhului Sfânt. La acestea se reduc Sfintele Taine și ierurgiile, în care se cer și se primesc prin rugăciune harurile și darurile Sfântului Duh, care sfințesc nu numai sufletul ci și trupul omului și natura înconjurătoare. Toate celelalte lucrări sfinte ale Bisericii se încadrează esențial în aceste două lucrări: chemarea și coborârea Sfântului Duh. Iar viața morală și spirituală, cu înfrânările, cu virtuțile, cu pocăința ce țin de ea, normate prin disciplina canonică a Bisericii, alcă-

[213] Pr. prof. dr. I. Bria, *Curs de Teologie și practică misionară ortodoxă*, Geneva, 1982, p. 27-28.

tuiesc condiția care îi face apți pe credincioşi pentru o invocare eficace a Duhului şi pentru o primire sensibilă a Lui, ca şi pentru o rodire a primirii Lui într-o viață după chipul vieții lui Hristos, şi pentru înaintarea lor în asemănarea cu Hristos, spre comuniunea deplină cu El"[214].

Dar toată lucrarea sfințitoare a Bisericii, prin chemarea şi primirea Sfântului Duh şi prin doxologia ei, şi toată viața morală şi spirituală a credincioşilor, se bazează pe actele mântuitoare ale lui Hristos, pe puterea la care a ajuns umanitatea noastră în Hristos, ca şi pe pilda ajutorului dat de Dumnezeu în atâtea cazuri în cursul revelației, pe încrederea în permanentizarea iubirii lui Dumnezeu, în Hristos, pentru oameni, manifestată în acele acte şi pe încrederea că Hristos a rămas în starea Lui înviată aproape de noi[215]. *„Aducându-ne aminte, aşadar, de această poruncă mântuitoare şi de toate cele ce s-au făcut pentru noi: de cruce, de groapă, de învierea cea de a treia zi, de suirea la ceruri, de şederea cea de-a dreapta, şi de cea de a doua şi slăvită iarăşi venire"*[216].

Asumarea Tradiției

Tradiția apostolică s-a constituit ca răspuns al Apostolilor, luminați de Duhul Sfânt, la chemarea lui Hristos Cel răstignit şi înviat (1 Cor. 2,2; 15,20) la comuniunea cu El. Acest răspuns l-au dat în parte Apostolii încă în

[214] Pr. prof. dr. D. Stăniloae, *op.cit.*, p. 62.

[215] *Ibidem*, p. 63.

[216] Din rugăciunea hristologică a epiclezei euharistice, *Liturghier*, Ed. 1986, p. 150.

timpul vieții și activității pământești a lui Iisus Hristos: *„Dar voi, voi cine ziceți că sunt? Răspunzând Simon Petru, a zis:Tu ești Hristosul, Fiul lui Dumnezeu Cel viu! Iar Iisus, răspunzând, i-a zis: Fericit ești Simone, fiul lui Iona, că nu trup și sânge ți-au descoperit aceasta, ci Tatăl Meu Cel din ceruri"* (Mt. 16, 15-16). Dar Persoana însăși a lui Hristos își deschide toate dimensiunile ei abia în lumina învierii. Numai prin credința întemeiată pe comuniunea cu El după înviere au putut înțelege ucenicii pe Hristos în toată plenitudinea Persoanei și lucrării Lui mântuitoare[217]. „Toată tradiția despre Hristos a răsărit din credința în învierea lui Iisus și s-a concentrat în relația de eu-Tu cu Răstignitul Care este viu acum"[218].

Comuniunea cu Hristos Cel răstignit și înviat pe care Apostolii au experiat-o în răstimpul dintre înviere și înălțare întemeiază și înțelegerea prezenței și lucrării Lui în Biserică până la sfârșitul veacurilor (Mt. 28,20). Exemplu în acest sens este Euharistia de la Emaus, la săvârșirea căreia ucenicii Îl recunosc pe Iisus Cel înviat la „frângerea pâinii", *„dar El li s'a făcut nevăzut"* (Lc. 24, 30-31), arătând că de acum va fi prezent în Biserică în chip euharistic și prin cuvântul Său (Mc. 16,20).

Prin coborârea Sa în ziua Cincizecimii, Duhul Sfânt întemeiază Biserica și îi luminează pe Apostoli în în-

[217] A se vedea mai pe larg: Pr. prof. dr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, p. 23-30 și *Chipul evanghelic al lui Hristos*, Ed. Mitropoliei Ardealului, Sibiu, 1992.

[218] Wilhelm Bruening, *Wer ist Jesus Christus, Entwurf einer Christologie*, în: Johannes Hüttenbügel, Gott, Mensch, Universum, Styria, 1974, p. 581.

țelegerea cuvintelor şi lucrării lui Hristos, împlinindu-se promisiunea lui Iisus: *„Duhul Sfânt, pe care Tatăl Îl va trimite întru numele Meu, Acela vă va învăța toate şi vă va aduce aminte de toate cele ce v'am spus Eu"* (In. 14,26). „Îmbrăcați cu putere de sus" (Lc. 24,49; F.A. 1,8; 2,4), Apostolii Îl propovăduiesc pe Hristos Cel răstignit, înviat şi înălțat şi sub călăuzirea Duhului Sfânt (1Cor. 2,10) stabilesc structurile sacramentale, cultul şi viața comunitară a Bisericii, ca modalități de împărtăşire a harului şi vieții lui Hristos credincioşilor.

Astfel se poate spune „că Tradiția apostolică este răspunsul Bisericii începătoare la predica istoriografică inițială a Apostolilor despre faptele mântuitoare ale lui Iisus, trăirea de către Biserica începătoare a acestor fapte. Dacă Scriptura este forma în care se exprimă lucrarea lui Dumnezeu în vederea mântuirii oamenilor, Tradiția este forma, sau totalitatea formelor de angajare umană, ca răspuns la lucrarea şi chemarea lui Dumnezeu; este ultimul efect al Revelației, sau al lucrării mântuitoare în oameni. Dar acest răspuns este dat şi el prin Apostoli, care sunt în acelaşi timp şi membrii primi şi de frunte ai Bisericii, primii oameni care s-au mântuit, în care lucrarea mântuitoare a lui Dumnezeu a ajuns la ultima eficiență. Şi răspunsul acesta este de asemenea revelat şi inspirat. Dumnezeu a inspirat Bisericii prin Aspostoli răspunsul cuvenit, prin Crezurile drepte, prin organizarea sacramental-ierarhică adecvată mântuirii, prin doxologia folositoare creşterii umane. Răspunsul este legat organic de chemare, în

chemare este implicat răspunsul adevărat şi în răspuns întrebarea"[219].

„În Faptele Apostolilor şi în Epistole se observă o îmbinare între Revelaţia ca chemare adresată de Dumnezeu Bisericii şi Revelaţia ca răspuns, ca organizare a Bisericii în vederea mântuirii membrilor ei. Iar în Taine, în crezuri, în doxologiile rămase ca Tradiţie precumpăneşte Revelaţia ca răspuns al Bisericii"[220].

Dar predica Apostolilor presupune Biserica, pentru ca să poată fi chemare adresată Bisericii. „Biserica este stimulată la răspunsul cuvenit, prin chemare. Ca atare reprezintă partea finală a Revelaţiei. Ambele aceste forme ale Revelaţiei coexistau la început şi aveau pe Apostoli ca purtării lor vii, dar mai ales în cea din urmă se resimţea participarea activă a Bisericii. După moartea Apostolilor chemarea a rămas în forma Scripturii pentru toate timpurile iar răspunsul, pe care trebuie să-l dea, de asemenea, toate generaţiile, în forma Tradiţiei, ambele întregindu-se într-un fel şi fiecare cuprinzând pe cealaltă în alt fel"[221]. Tradiţia este aşadar necontenita oferire-chemare din partea lui Dumnezeu şi răspunsul Bisericii. Biserica trăieşte în continuare acelaşi eveniment vertical ca Tradiţie, pe care Apostolii l-au trăit în vremea lor ca Revelaţie.

Dacă chemarea constă mai mult în predicarea cuvântului şi faptelor Domnului din Scriptură, răspunsul

[219] Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Sfânta Tradiţie*, p. 80.
[220] *Ibidem*, p. 82.
[221] *Ibidem*, p. 83.

constă mai mult în primirea Bisericii, în Tradiția în sens restrâns. Dar acestea sunt strâns unite ca şi în timpul Apostolilor, aşa încât Tradiția este în acelaşi timp şi mărturisire. Oferirea-chemare a Domnului prin Împărtăşanie are ca răspuns nu numai primirea Lui în acel moment, ci şi mărturisirea de către credincioşi a faptelor Lui mântuitoare, ca dovadă că li s-au făcut cunoscute prin propovăduire şi şi le-au însuşit prin credință: *„Fiindcă de câte ori veți mânca pâinea aceasta şi veți bea paharul acesta, moartea Domnului o vestiți până când El va veni"* (1Cor. 11,26).

„Biserica de după Apostoli aude aceeaşi chemare din Scriptură şi dă acelaşi răspuns prin Tradiție, respectiv trăieşte prezența şi lucrarea mântuitoare a lui Hristos în toată plenitudinea ei prin Tradiție"[222]. De aceea transmiterea Tradiției este un act decisiv pentru Biserică şi pentru misiunea ei. Memoria istoriei mântuirii nu trebuie să fie pierdută, ci trebuie să fie păstrată, trăită şi transmisă cu fidelitate: *„Cuvintele acestea pe care ți le spun eu astăzi, să le ai în inima ta şi în sufletul tău; să le sădeşti în fiii tăi şi să vorbeşti de ele când şezi în casa ta, când mergi pe cale, când te culci şi când te scoli"* (Deut. 6,6-7).

Dar această transmitere nu se face printr-o simplă repetare a trecutului sau o acumulare de elemente superficiale, condiționate de o anumită perioadă istorică, ci printr-un act de auto-identificare şi autо-mărturisire. Fiecare generație este chemată să-şi însuşească şi să se recunoască în mod autentic în practica apos-

[222] *Ibidem*, p. 84.

tolică de totdeauna a Bisericii şi să dea răspunsul ei la chemarea lui Dumnezeu în duhul Apostolilor şi al Părinților şi astfel să transmită Tradiția.

Biserica nu vede în credincioşii ei simpli gardieni ai unei tradiții stabilite în trecut şi ai experienței părinților lor, oricât de mare ar fi valoarea şi importanța acestei experiențe. Este important ca credincioşii de azi să preia Tradiția şi să întrupeze în viața lor, în condițiile timpurilor noastre, ceea ce au crezut şi au mărturisit Apostolii, strămoşii şi părinții în vremea lor. Aceasta nu este numai un semn de venerație pentru înaintaşi, ci o necesitate spirituală, soteriologică de a trăi în „comuniunea sfinților", în unitatea de credință şi de viață cu predecesorii, prin care ni s-a transmis istoria mântuirii în eficiența ei istorică concretă.

Mântuirea universală şi mântuirea personală sunt inseparabile. De aceea, Tradiția sau practica Bisericii impune această dialectică între adevărul dumnezeiesc, neschimbător, şi istoria umană, totdeauna în schimbare. În transmiterea Tradiției nu este permisă nici simplificarea abuzivă a ei, prin eliminarea unor aspecte esențiale, nici exagerarea ei, prin impunerea unor practici auxiliare care nu țin de Tradiția apostolică propriu-zisă. Nici simplificarea realității umane, prin neglijarea unor necesități ale credincioşilor dintr-un anumit timp şi loc, nici exagerarea acesteia, prin acomodarea oportunistă a Tradiției.

Transmiterea Tradiției presupune, aşadar responsabilitate nu numai în a afirma ceea ce s-a petrecut în

trecut, ci de a fi martor şi trăitor al Revelaţiei în prezent. *„Dar fiecare să-şi cerceteze propria sa faptă... căci fiecare îşi va purta propria sa povară"* (Gal. 6, 4-5). A mărturisi faptul că viaţa omului vine de la Dumnezeu, ca dar al Său, este decisiv pentru identitatea creştină. Dar şi mai important este faptul că creştinul devine „purtător de dar", prin credinţa sa şi prin spiritualitatea sa personală şi comunitară[223].

Prin asumarea Tradiţiei în conţinutul ei apostolic, Biserica răspunde, prin aspectul dinamic al ei, tuturor problemelor din fiecare timp şi loc, astfel că Tradiţia se înnoieşte mereu în ea însăşi. Tradiţia Apostolilor şi a Părinţilor Bisericii rămâne capabilă să răspundă la întrebările omului care-şi caută mântuirea astăzi. Părintele Dumitru Stăniloae spune în acest sens: „Tradiţia cuprinde în ea în mod potenţial toate aceste răspunsuri. Ea transmite Revelaţia Dumnezeului treimic, a Dumnezeului Comuniune de Persoane: Tatăl Care ne iubeşte, Hristos Care a suferit şi continuă să sufere pentru noi în această lume şi Care ne deschide perspectiva desăvârşirii noastre, Duhul Care ne face vii şi ne împinge spre cunoaşterea Tatălui. Revelaţia este cea care ne spune că Dumnezeu a creat lumea, că o conduce spre transfigurare.

Se pare că înţelegerea acestei Revelaţii este mai actuală ca oricând. Niciodată misterul Treimii, al Întrupării, care implică valoarea veşnică şi misterul ine-

[223] Pr. prof. dr. Ioan Bria, *op.cit.*, p. 29.

puizabil al persoanei umane, misterul Tainelor care ne conduc şi ne întăresc în comuniune, n-au avut o semnificaţie mai puternică decât astăzi. Niciodată oamenii n-au avut mai multă nevoie de o Biserică ca şi comuniune, pentru că ei văd lumea căutând comuniunea, chiar dacă nu fac aceasta în chip conştient. Astăzi descoperim că această comuniune este absolut necesară. Aceasta înseamnă unire, înseamnă adunarea Bisericii, înseamnă a merge împreună cu Biserica, uniţi unii cu alţii prin rugăciune comună, prin lucrare comună, spre sfârşitul istoriei, care este transfigurarea tuturor lucrurilor în Dumnezeu.

Înaintăm împreună în istorie. Suntem purtaţi de o aspiraţie comună spre un sfârşit absolut. Acest capăt este desăvârşirea definitivă a omului, a legăturilor dintre oameni, a legăturilor lor cu Dumnezeu. Tradiţia îşi arată aici actualitatea sa, pentru că ea revelează orientarea acestui mers istoric. Trebuie numai să o interpretăm, să o traducem, arătând cum această Tradiţie, care merge de la primul Adam la cel de-al Doilea, Hristos, al cărui Trup este Biserica, corespunde nevoilor omului de astăzi"[224].

[224] Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Mică Dogmatică vorbită*, p. 163.

Tema 10

Înțelegerea duhovnicească a vieții și a misiunii

Anastasie Yannulatos, Misiunea pe urmele lu Hristos, Ed. Andreiană, Sibiu, 2013
pp. 169 - 184

Când folosim expresii și sensuri, precum „slavă lui Dumnezeu", „spre slava lui Dumnezeu", cei mai mulți se gândesc la ceva ce se oferă lui Dumnezeu, o atitudine de slăvire, ceva ce se face pentru slava lui Dumnezeu. Folosirea paralelă a cuvântului „slavă" în aspecte ale vieții umane, a contribuit la denaturarea sensului biblic inițial al lui. Unii chiar se întreabă, ce nevoie are Domnul plinătății universului, ca creaturile Sale să Îi aducă slavă? Cu toate acestea, sensul, mesajul și actualitatea adevărurilor legate de slava lui Dumnezeu sunt mult mai mărețe și profunde, și au conexiuni multiple pentru viață și misiune.

A. ANALIZĂ TEOLOGICĂ ȘI BIBLICĂ

1. Unul dintre adevărurile fundamentale ale credinței noastre, subliniază că Dumnezeu este de neînțeles (incomprehensibil) și inaccesibil în ființa Lui. Revelația biblică însă, depășește poziția inițială în ceea ce privește incomprehensibilitatea lui Dumnezeu, anunțând în mod clar că, în timp ce ființa lui Dumnezeu rămâne de neînțeles, cu toate acestea, prezența Sa devine perceptibilă în lume, în univers, prin *manifestarea slavei Sale*. Când Dumnezeu Se revelează în diferite *teofanii*, nu este esența Sa, ci slava Sa, cea care *devine* sesizabilă, pentru că omul, în poziția sa limitată este în situația de a înțelege și experia doar slava lui Dumnezeu.

Este vorba de o prezență dumnezeiască caldă, imposibil de conceput, inaccesibilă, dar simțită în mod direct. Este vorba de energia dinamică, creatoare, transfiguratoare a Treimii supra-existențiale. Slava Dumnezeului Treimic îmbrățișează întreg universul, „toate", le aduce în perimetrul iubirii și harului ei răscumpărător, și rămâne în imensitatea veșniciei, chiar și atunci când timpul va dispare.

Punctul critic al incoprehensibilității lui Dumnezeu, revelat prin propria Sa inițiativă, este un subiect pe care gândirea patristică a încercat să îl lămurească, folosindu-se de *distincția dintre ființa și energiile lui Dumnezeu*. De la Marele Vasile și până la elaborarea mai sistematică a temei de către Grigorie Palama, gândirea creștină răsăriteană, distinge limpede între universul creat și energiile necreate ale lui Dumnezeu. Dumnezeu, Care este „supra-existențial", nu se identifică cu orice concepție sau idee creată, precum filozofia sensului ființei. Ceea ce omul este în măsură să primească, în ultimă instanță, este slava lui Dumnezeu. Distanța dintre creatură și Creator rămâne nemărginită. Cuvântul lui Dumnezeu este, în cele din urmă, cuvânt despre slava lui Dumnezeu, care exprimă, în același timp, distanța nemărginită, dar și apropierea Sa.

Tot ceea ce cunoaștem despre taina lui Dumnezeu, despre mesajul evanghelic al mântuirii omului, are legătură, în profunzime, cu descoperirea slavei lui Dumnezeu. De aceea, și forma cea mai autentică a exprimării acestei taine, este una care are de a face cu slava Lui. Cea mai potrivită reflecție asupra sensului și manierei prin care acest mesaj este comunicat este, de asemenea, doxologic. Nu este atât de mult o problemă de metodă, cât este o modalitate de gândire, de dispoziție, de viață, înaintea tainei inaccesibile a Dumnezeului etern. Adevărata înțelegere a slavei lui Dumnezeu, trăirea și transmiterea ei autentică, constituie un demers de primă importanță al Ortodoxiei și merită să ne apropiem și mai analitic asupra fundamentelor ei biblice.

2. Punctul de plecare al experienței creștine și fundamentul speranței și optimismului este realitatea faptului că *slava lui Dumnezeu se răsfrânge asupra întregii lumi*. Pe cât de inaccesibilă și transcendentă este ființa lui Dumnezeu, pe atâta, energiile dumnezeiești, slava lui Dumnezeu, îmbrățișează universul. „Cerurile spun mărirea lui Dumnezeu" (Ps. 19:1). „Sfânt, sfânt, sfânt este Domnul Savaot; plin este cerul și pământul de mărirea Lui" (Is. 6:3).

Tragedia lumii începe când, prin folosirea egoistă a libertății ființelor raționale – inițial parte a lumii angelice și ulterior primul cuplu uman – slava lui Dumnezeu s-a ascuns. Pentru că, după această explozie de suficiență de sine și egoism, păcatul s-a interpus ca și o ceață poluată între realitatea slavei lui Dumnezeu și conștiința umană, care este încununarea creației. Această neputință

perturbă existența umană: „Fiindcă toți au păcătuit și sunt lipsiți de slava lui Dumnezeu" (Rom. 3:23). Oamenii sunt incapabili să se bucure de prezența Lui, „pentru că, cunoscând pe Dumnezeu, nu L-au slăvit ca pe Dumnezeu, nici nu I-au mulțumit, ci s-au rătăcit în gândurile lor și inima lor cea nesocotită s-a întunecat" (Rom. 1:21). Victime ale propriilor lor iluzii și nebunii, oamenii „zicând că sunt înțelepți, au ajuns nebuni. Și au schimbat slava lui Dumnezeu Celui nestricăcios cu asemănarea chipului omului celui stricăcios și al păsărilor și al celor cu patru picioare și al târâtoarelor" (Rom. 1:22-23).

O nouă și decisivă fază a manifestării slavei lui Dumnezeu se realizează prin revelația în Hristos: „și Cuvântul S-a făcut trup și S-a sălășluit între noi și am văzut slava Lui, slavă ca a Unuia-Născut din Tatăl, plin de har și de adevăr" (In. 1:14). Cunoașterea Cuvântului, comuniunea cu El, potrivit experienței Sfântului Ioan, este „vedere a slavei Lui". Toate fazele vieții lui Hristos, prin care se realizează descoperirea lui Dumnezeu și refacerea universului, sunt manifestări ale slavei lui Dumnezeu. Nașterea Lui înseamnă „mărire întru cei de sus, lui Dumnezeu, iar pe pământ pace, între oameni bunăvoire" (Lc. 2:14). Minunea din Cana, prin care încep semnele Împărăției Sale, constituie „manifestare a slavei Sale" (In. 2:11). Pe muntele Schimbării la Față – într-un mod mai direct și printr-o modalitate tainică – „slava Sa", firea Sa divino-umană, transfigurată de lumina necreată a slavei Sale divine, e revelată celor trei ucenici (Lc. 9:32).

În mod deosebit, Patimile și Răstignirea, constituie descoperirea slavei lui Dumnezeu, în cele mai de neconceput și originale dimensiuni ale ei. Însuși Hristos, în ultima Sa rugăciune către Tatăl, se referă direct la acest adevăr, și leagă în mod organic și intern, temele iubirii, vieții și slavei, care constituie expresii ale mișcării de răscumpărare (In. 17:1-26). Prin Patima Sa, care urmează imediat după Înviere, Hristos intră „slava Sa" (Lc. 24:26). Distrugând, în mod decisiv, stăpânirea morții și primind „toată puterea, în cer și pe pământ" (Mt. 28:18), Hristos Cel Înviat, „se înalță în slavă", unește „cele de pe pământ cu cele din cer", ridicând firea umană „de-a dreapta Tatălui slavei", repunând istoria umană pe direcția ei dreaptă.

De atunci, ceea ce s-a săvârșit în chip ontologic în natura umană din persoana lui Hristos, Primul-Născut al creației, se continuă prin revărsarea Duhului Sfânt. La Cincizecime, slava lui Dumnezeu se revelează și se mani-

festă într-o altă modalitate dinamică, aceea a „adierii de vânt" și a „limbilor de foc" (Fapte 2:2-3). Descoperirea prezenței Dumnezeului Treimic în univers, în timp și în veșnicie, se realizează prin lucrarea continuă a Duhului Sfânt.

După Cincizecime, apostolii Bisericii oricărei vremi, îi cheamă pe oameni „să ducă o viață vrednică de slava lui Dumnezeu", Care ne cheamă pe toți „în Împărăția și slava Sa" (I Tes. 2:11-12). Această invitație de „rugăminte" și „mângâiere" constituie scopul misiunii ortodoxe. Stâlpul mesajului apostolic rămâne proclamarea „bogăția slavei aceste taine între neamuri, adică Hristos cel dintru voi, nădejdea slavei" (Col. 1:27). Scopul vieții creștine este determinat de participarea la această slavă a lui Hristos.

Întreaga orientare eshatologică a Bisericii își află punctul culminant în momentul în care slava lui Dumnezeu se va descoperi în toată strălucirea și plinătatea ei, când Fiul Omului va veni „în slava Sa" și „va ședea pe tronul slavei Sale", pentru judecata finală și împlinirea Împărăției Sale.

Cei câți au primit lumina slavei lui Dumnezeu cu smerenie și credință, transformându-o în viețile lor în iubire, văd slava lui Dumnezeu ca lumină. Cei câți au refuzat și s-au depărtat de descoperirea slavei lui Dumnezeu în manifestarea ei smerită, se vor întâlni cu ea, în cele din urmă, ca foc orbitor și mistuitor. Radierea slavei lui Dumnezeu pecetluiește istoria și o prelungește în dimensiuni inimaginabile.

Ultimele pagini ale Noului Testament, clarificând viziunea eshatologică a Bisericii, descriu „sfântul oraș al Ierusalimului", care coboară din cer, de la Dumnezeu și e luminat, în mod exclusiv, de „slava lui Dumnezeu" (Apoc. 21:11, 23). Toți puternicii pământului „vor aduce la ea mărirea lor", punând înainte „slava și cinstea neamurilor" (Apoc. 21:24-26). Orice altă slavă a lumii, a civilizațiilor popoarelor pământului, e pusă la picioarele lui Dumnezeu, își află „sfârșitul" și plinătatea, în participarea la slava dumnezeiască.

B. ASUMAREA ȘI RĂSPÂNDIREA SLAVEI LUI DUMNEZEU

În cadrul acestei perspective doxologice, misiunea nu este înțeleasă ca o metodă de prozelitism sau de atragere a unor noi membrii spre o comunitate închisă, care trăiește pentru ea însăși, ci ca manifestare polifonică, multidimensională a slavei lui Dumnezeu în Biserica slăvitoare, de către fiecare

credincios slăvitor, având mobilitatea drept scop fundamental al misiunii: a) întreaga umanitate să își asume și să răspândească slava lui Dumnezeu; și b) mobilitatea întregii umanități spre un demers comună în spațiul luminat de slava lui Dumnezeu și contribuirea la întoarcerea întregii creații la ritmul ei doxologic.

1. Asumarea slavei lui Dumnezeu și răspândirea ei sunt *două mișcări continue ale aceluiași puls esențial:* proclamarea doxologică a Evangheliei, ca răspuns la descoperirea slavei dumnezeiești în suflet, iar ceea ce urmează constituie un nou motiv (cauză) de primire a slavei lui Dumnezeu.

Viața în Hristos nu înseamnă o simplă acceptare a câtorva afirmații de credință, principii sau reguli de comportament. Adesea se creează impresia că ajungem la formalități externe de comunicare, sterile și ofensive, la un spirit legalist și la o mentalitate moralistă seacă. Scopul vieții creștine este însușirea slavei lui Dumnezeu, în Hristos, prin Duhul Sfânt. Această asumare se descoperă ca lumină, iubire și bucurie, chiar din această viață. Radierea (strălucirea) slavei lui Dumnezeu pătrunde în existența umană prin harul Tainelor.

Vederea slavei lui Dumnezeu urmează ca și consecință a credinței noastre vii. Cuvintele lui Hristos sunt direcționate nu doar spre Marta, ci spre fiecare persoană. „Nu ți-am spus că dacă vei crede, vei vedea slava lui Dumnezeu?" (In. 11:40).

Hristos nu ne oferă o modalitate legalistă de eliberare din starea de vinovăție, o justificare statică. „Chemare" și „justificare" sunt faze secvențiale. Finalul rămâne slava, călătoria și participarea la slava lui Dumnezeu: „și pe care i-a chemat, pe aceștia i-a și îndreptat; iar pe care i-a îndreptat, pe aceștia i-a și mărit" (Rom. 8:30). Iluminare și slavă, credință și slavă, preaslăvire și slavă, slavă și fapte, înaintează în paralel.

Toate eforturile și activitățile credincioșilor trebuie relaționate cu slava lui Dumnezeu. „Slăviți, dar, pe Dumnezeu în trupul vostru și în duhul vostru, care sunt ale lui Dumnezeu" (I Cor. 6:20). Întreaga existență umană, funcționalitățile trupești și sufletești, participă la slava lui Dumnezeu. Este primită și se transmite.

Participarea la slava lui Dumnezeu, la care creștinii sunt chemați, înseamnă o transformare generală a existenței, o transfigurare generală, în

interiorul suflării și focului Duhului Sfânt. Este vorba de un demers general al existenței omului, de o întreagă reînnoire a ei, prin harul Duhului Sfânt. În momentul în care, prin prezența Duhului Sfânt, credinciosul devine sălaș al slavei lui Dumnezeu, devine, în același timp, emițător al răspândirii slavei dumnezeiești.

În *Pateric* se face referire la un minunat detaliu din viața unui sfânt anonim: „A spus avva Ioan Kolovos că, un părinte duhovnicesc s-a făcut sihastru și a devenit foarte cunoscut în oraș și avea multă slavă. Și a fost înștiințat: „Unul dintre sfinți este pe moarte; du-te să îl saluți, înainte să adoarmă". Și s-a gândit în sinea lui: „Dacă voi ieși în timpul zilei, oamenii vor alerga în jurul meu și o să-mi aducă multă slavă și o să îmi pierd pacea. Voi pleca așadar seara, pe noapte, ocolindu-i pe toți". A ieșit, așadar, din chilia lui, când s-a înserat, ca să nu afle nimeni. Însă, Dumnezeu îi trimite doi îngeri, cu candele, ca să îi facă lumină. Astfel, întreg orașul a alergat spre el, văzându-i slava. Și cu cât se gândea mai mult să își ascundă slava, cu atât mai mult era slăvit. În acest exemplu, vedem împlinit ceea ce s-a scris: cel ce se smerește pe sine, se va înălța"[1].

Cei care devin primitori ai slavei dumnezeiești, răsfrâng în jur, în continuare, o radiere transfiguratoare, în cadrul larg al întregii societăți. Doar cei slăviți de harul lui Dumnezeu, pot cu adevărat, să Îl slăvească pe Dumnezeu, fiind ei înșiși purtători ai slavei Lui. De aceea, sfinții rămân cei mai importanți misionari ai creștinismului.

2. Această manifestare doxologică și cale de viață nu trebuie, nici nu poate, să rămână un act personal de credință sau o experiență comunitară privată a Bisericii. *Ea trebuie să se răspândească pe întreg pământul.* „Înalță-Te peste ceruri, Dumnezeule, și peste tot pământul slava Ta" (Ps. 107:5). Acest verset biblic, care se recită la finalul Dumnezeieștii Liturghii, este de fapt un mesaj misionar pentru comunitatea credincioșilor, care în curând se vor îndrepta spre preocupările lor zilnice. Cântarea doxologică trebuie să cuprindă întreaga umanitate. „Vestiți între neamuri slava Lui, între toa-

[1] Avva Ioan Kolovos, *Είπε Γλερων...Το «Γεροντικόν» σε νεοελληνική απόδοση*, Ed. Astir, Atena, 1974, nr. 28, p. 114.

te popoarele minunile Lui" (Ps. 95:3). Experiența luminii dumnezeiești a slavei Dumnezeului Treimic, nu este permis să rămână privilegiul câtorva comunități sau oameni. „Vestit-au cerurile dreptatea Lui și au văzut toate popoarele slava Lui" (Ps. 96:6). Cei câți au fost binecuvântați să primească slava lui Dumnezeu, sunt datori, în continuare, să devine focare ale răspândirii luminii dumnezeiești: „Fiindcă Dumnezeu, Care a zis: „Strălucească, din întuneric, lumina" – El a strălucit în inimile noastre, ca să strălucească cunoștința slavei lui Dumnezeu, pe fața lui Hristos" (II Cor. 4:6).

Efortul misionar, în cadrul acestei perspective, este o clară mișcare doxologică. „așadar, aceasta este mărirea, aceasta este slăvirea lui Dumnezeu, când căutăm ca mulți, în viitor, să se bucure de mântuirea Lui"[2].

Interesul misionar se extinde înspre reînnoirea întregii evoluții istorice și asupra oricărei forme de manifestare culturală. Trebuie să lăsăm deoparte orice tendințe înspre un dualism platonic sau neoplatonic care ar exista, cu certitudinea că revelația slavei lui Dumnezeu nu se direcționează exclusiv spre minte, spre imaginație, sau doar spre câteva funcțiuni ale sinelui nostru interior imaterial, ci spre întreaga persoană umană și spre întreaga natură umană. Suntem chemați astfel, să lucrăm pentru reînnoirea tuturor, în interiorul acestei radieri a slavei lui Dumnezeu.

„Toate" participă la procesul de transfigurare. Harul se transmite prin materie, sfințind întreaga creație prin pâine și vin, care devine Trupul și Sângele lui Hristos, „Domnul slavei". Prin participarea la doxologia euharistică, nu doar spiritul uman, dar și alte elemente materiale, precum focul, apa, tămâia și uleiul, sunt sfințite.

Doxologia creației se armonizează prin doxologia liberă a ființelor libere. Universul material participă la doxologia lui Dumnezeu: „Înalt este peste toate neamurile Domnul, peste ceruri este slava Lui" (Ps. 112:4). Prin activitatea neîntreruptă a Duhului Sfânt, slava lui Dumnezeu cuprinde întreg pământul. „Plin este întreg pământul de slava Lui" (Ps. 71:19). Toți cei câți participă la viața Bisericii lui Hristos, sunt chemați să contribuie în mod activ la aceasta.

Manifestarea slavei, revelată creației materiale prin prezența lui Hristos, prin proclamarea autorității sale peste „toate lucrurile" și în continuare, prin

[2] Ioan Hrisostom, *Ερμηνεία εις τον 145 ψαλμόν*, 1, PG 55:473.

pogorârea Duhului Sfânt „peste tot trupul" (Ioil 3:1; Fapte 2:17), trebuie să pătrundă în istorie, în structurile sociale, în manifestările culturale. Toate sunt chemate să fie transfigurate și să fie recapitulate în Hristos, prin harul Duhului Sfânt. Toate manifestările creației umane, „toate" sunt chemate să participe la această mișcare doxologică. În cele din urmă, și această creație „se va izbăvi din robia stricăciunii, ca să fie părtașă la libertatea măririi fiilor lui Dumnezeu" (Rom. 8:21).

Prin participarea activă a credincioșilor, care se mișcă în perimetrul iradierii slavei dumnezeiești, se realizează transfigurarea vieții lumii. „Cuvântul" lumii se concentrează în slava lui Dumnezeu. Misiunea, în cele din urmă, înseamnă mobilitate universală pentru doxologia universală a universului.

C. CARACTERUL DOXOLOGIC AL GÂNDIRII TEOLOGICE ŞI AL VIEŢII LITURGICE

1. Doxologia Bisericii este *o prevestire și un preludiu a vremii din urmă*, în timpul căreia universul va fi transfigurat, în cadrul ultimei manifestări a slavei lui Dumnezeu.

Această perspectivă doxologică și percepere a realităților, a istoriei mântuirii, Biserica o sintetizează și o păstrează în definițiile ei dogmatice și în manifestările ei liturgice, care definește doxologic, chiar și ritmul vieții și misiunii creștine.

Reflecția teologică, în primul rând, este doxologică, în cea mai profundă și mai substanțială exprimare a ei. „Căci chiar și cel care, în cuvânt de înțelepciune teologhisește, aduce slavă Domnului"[3], sublinia Origen. Sensibilitatea particulară a Bisericii, în privința definițiilor doctrinare, nu este atât de mult o preocupare teoretică filozofică despre o „părere" și „doctrină" exactă și adevărată, cât este o trezvie pentru orientarea corectă în mersul omului și a lumii spre primirea slavei lui Dumnezeu. Are legătură directă cu importanța decisivă a dreptei slăviri a lui Dumnezeu.

Orice concepție falsă sau eronată care dă credință despre Dumnezeul Treimic și sensul mântuirii omului, alterează și ascunde slava lui Dumnezeu,

---

[3] Origen, *Εις Ψαλμούς*, *Psalmul 28*, PG 12:1289, 33-34.

întunecă mintea și sufletul, îl îndreaptă pe om spre false direcții, creând confuzie în modul de experiere a slavei lui Dumnezeu și de înțelegere de către Biserică. De aceea, în Tradiția ortodoxă, neliniștea și interesul față de corectitudinea dogmei merge mână în mână și se întrepătrunde cu dorința după dreapta slăvire a lui Dumnezeu.

Astfel, teologia, și orice exprimare particulară a ei, nu este limitată la a fi o „știință", ci, trecând printre fazele pregătirii cunoașterii științifice, filozofice sau filologice, își îndreaptă saltul, în mod doxologic, spre zona apropierii și primirii slavei dumnezeiești, în Hristos; a trăirii și a experierii iubirii și slavei lui Dumnezeu celei infinite.

În mod deosebit, e evidentă, în gândirea și viața Părinților Bisericii, încercarea teologică de pătrundere în înțelegerea și experierea slavei lui Dumnezeu. Poziționarea doxologică se îndreaptă spre zona experiențelor religioase profunde și oferă o „înțelegere" care depășește limitele și natura empiricului, a cunoștinței analitice științifice. Conduce la participare, la „comuniune", la o iluminare dumnezeiască și de viață dătătoare.

2. Călătoria spre slava lui Dumnezeu, la care ne referim, nu e un aspect individual. *Se realizează în Hristos, în Biserică.* Din acest motiv, scopul direct și esențial al misiunii este întemeierea unei Biserici locale, care prin săvârșirea Tainelor, și întreaga ei existență doxologică proclamă slava lui Dumnezeu, participând la lauda „celei una, sfântă, sobornicească și apostolească Biserică". Călătoria spre slava îndumnezeirii prin har, se realizează în Biserică și prin Biserică. „Biserica este realitatea tainei slavei lui Dumnezeu, unde are loc creearea noii vieți, în comuniune, prin participarea la această slavă" (N. Nissiotis).

Viața liturgică a Bisericii se cultivă și culminează în cult. În adunarea liturgică, fiecare credincios, ca persoană, dar și toți împreună, ca „Trup al lui Hristos", stăm în mod existențial în fața slavei lui Dumnezeu, trăim taina Împărăției lui Dumnezeu, care a venit și vine, proclamăm în chip doxologic, venirea ei eshatologică. În Sfânta Liturghie, în mod deosebit, unde se repetă, aici și acum, evenimentele chenozei dumnezeiești, ale Iubirii, al jertfei pe Cruce, al Învierii, devenim participanți la viața și moartea lui Hristos Cel Înviat și Înălțat, asumați Trupului Său, părtași ai dumnezeieștii slave.

Atitudinea doxologică a fost aleasă încă dintru început de către Biserică, prin instituirea comunității euharistice, care să proclame și să prăznuiască „Evanghelia slavei lui Dumnezeu". Biserica a ales această poziționare ca centru al vieții ei, ca să trăiască și să exprime în mod dinamic, receptarea și asumarea slavei dumnezeiești, care s-a descoperit în Hristos, într-un mod unic și de neînchipuit.

Această dispoziție și poziționare doxologică, a creat o putere misionară centripetală de atracție, pentru milioane de oameni, chiar și în cele mai dificile timpuri de persecuții și martiraj. În cadrul sinaxei liturgice se realizează profunda schimbare, pocăința, trăirea existențială a smereniei în slavă și a slavei în smerenia lui Hristos, Care acceptă să Își ofere Trupul și Sângele Său în smeritele noastre daruri și în smeritele și nevrednicele noastre invocații.

Prin exprimare doxologică și înălțare sufletească, existența se luminează prin radierea tainică a slavei lui Dumnezeu, se încarcă cu o energie senină (liniștitoare) de necrezut, care seamănă nu atât cu energia mecanică, cât cu cea nucleară.

Această atmosferă doxologică umple Biserica de Răsărit, care păstrează tradiția Bisericii unitare. Adunările doxologice prezintă aici o varietate excepțională de manifestări, cu ritmul zilnic al Utreniei, Ceasurilor, Vecerniei, Privegherilor; a sărbătorilor sfinților, în cadrul unei succesiuni de perioade a anului bisericesc; adunându-i în chip constant și neîntrerupt pe credincioși într-un ritm doxologic, botezându-i în certitudinea credinței.

Orice faptă și orice rugăciune din cultul ortodox, este completată și încununată cu o exaltare de slavă, cu anunțarea insistentă și proclamarea slavei lui Dumnezeu. Adesea, una dintre cele mai des repetate fraze este: „Slavă Tatălui și Fiului și Sfântului Duh". Toate ecfonisele Liturghiei , revin și se încununează cu tema slavei: „Că a Ta este stăpânirea și a Ta este Împărăția și puterea și slava...", „Că sfânt ești Dumnezeul nostru și Ție slavă Îți înălțăm" (Primim această slavă, o acceptăm, o înălțăm, și o oferim din nou, sursei ei). Aici nu trebuie să vedem o simplă referire la slava dumnezeiască, ci mai degrabă, o reorientare hotărâtă spre realitatea slavei lui Dumnezeu, care dincolo de orice „realitate" convențională, pătrunde întreaga viață, întreaga istorie a lumii, veșnicia.

În centrul Dumnezeieștii Euharistii tronează cântarea: „Sfânt, sfânt, sfânt, Domnul Savaot, plin este cerul și pământul de mărirea Ta...". În acest mod sărbătoresc se proclamă, principiul cosmologic, că slava lui Dumnezeu umple universul, spațiul și timpul. E vorba de o credință care, în continuare, umple credinciosul cu optimism și bucurie, în privința siguranței din care își trage vitalitate și curaj. Tradiția imnologică și viața Bisericii, unindu-i pe credincioși într-un trup doxologic, le oferă o nouă putere, în transmiterea vieții veșnice și a speranței în Hristos, în cadrul vieții de zi cu zi.

În mod deosebit mănăstirile, ca și comunități doxologice organizate, cu o viață de cult continuă și intensă, au păstrat și continuă să păstreze, în cele mai variate condiții istorice, o influență misionară statornică. În Apus și în Răsărit, în orașe și în deșerturi, în civilizații evoluate și primitive, contribuția lor în răspândirea și sedimentarea credinței creștine, dar și în descoperirea spiritului lor de rezistență și răbdare, a rămas de netăgăduit. Îmi aduc aminte, cu precădere, de rolul pe care l-au avut, în răspândirea creștinismului în regiunile Europei de Nord, pe întinsele teritorii ale Asiei de Nord, și ulterior, în rezistența la presiunea islamului, în Asia Mică, în Egipt și în Balcani.

Influențate de categorii sociale și tendințe ale vremii noastre, mulți se limitează la a vedea contribuția misionară a mănăstirilor, doar în lucrarea lor socială și învățătorească (predicatorială), dar întreaga această lucrare vine ca și o consecință, ca și o suflare de viață. Lucrarea principală, cea care face ca mănăstirile să fie sprijinitoare ale evanghelizării și centre dinamice de misiune, este faptul că au existat și rămân comunități doxologice de cult, care trăiesc taina Împărăției și răspândesc strălucirea prezenței și a venirii ei eshatologice.

Frământați adesea de mentalitatea eficienței, nu avem întotdeauna sensibilitatea de a evalua prin sfințenie, care prin însăși rațiunea existenței ei, răspândește slavă și transfigurează. Cu toate acestea, în orice vreme, sfinții, care sunt reflectarea prezenței tainice a slavei lui Dumnezeu, au o influență perceptibilă profundă asupra societății.

Dar chiar și aceia dintre noi, care suntem activi în multe activități bisericești și eforturi misionare, cunoaștem din experiență personală, cât de periculos ne putem goli pe noi înșine, atrași de „multe lucruri", și cât de reînnoiți și liberi devenim, prin revenirea la atmosfera doxologică a cultului.

Această doxologie oferă putere duhovnicească interioară, viziune și trezvie ascetică, cu trimiteri directe și constante la purificarea și înălțarea slujirii noastre zilnice. Pentru că atitudinea doxologică, despre care vorbim, nu este statică sau pasivă, se leagă în mod organic de receptarea, asumarea și răspândirea slavei dumnezeiești.

Foarte adesea, în fraza clasică „spre slava lui Dumnezeu", centrul de greutate cade pe ceea ce facem, pe ceea ce în continuare oferim spre slava lui Dumnezeu, deși sensul autentic al ei este tot ceea ce viața noastră găsește în acest demers și procesul prin care „suntem slăviți", transfigurați și asemenea cu viața lui Hristos. Rugăciunea este un proces de asemănare cu Cel „Care ne-a chemat la Împărăția și slava Sa". Orice demers creator și participare la această transfigurare continuă a universului, care se realizează de către Domnul Cel Preaslăvit, orice slujire în Biserică, orice manifestare a iubirii, o rază a acestei reflectări a slavei Dumnezeului fervent iubitor.

Rugăciunea și iubirea sunt singurele care nu vor cunoaște un final în eternitate; ele sunt limba veacului viitor. Când cineva urmează să călătorească într-o țară și să trăiască în ea, trebuie să învețe bine limba ei și să aibă dispoziție față de moneda care circulă acolo. Același lucru e valabil și în ceea ce privește rugăciunea doxologică, limba veacului ce va să vină, și în ceea ce privește iubirea, care e singura monedă în „Împărăția cerurilor".

D. TRĂIND IUBIREA RĂSTIGNITĂ ÎN SMERENIE, „DIN SLAVĂ ÎN SLAVĂ"

Atitudinea doxologică, la care ne-am referit, nu înlocuiește celelalte dimensiuni ale experienței și vieții creștine. Nu le exclude; din contră, le include.

1. Slăvirea lui Dumnezeu nu este ceva care se face din mintea umană și din voința umană, în mod autonom, ea *se realizează în Hristos, prin puterea și suflarea Duhului Sfânt, în Biserică.* Iisus a fost singurul din neamul omenesc, Care L-a slăvit cu adevărat pe Tatăl, prin viața și lucrarea Sa.

Descoperirea slavei lui Dumnezeu, în Hristos, se realizează în smerenie și iubire răstignită. Acesta rămâne, în chip permanent, caracterul revoluționar

al slavei dumnezeiești, care o face să difere, în mod definitiv și decisiv, de manifestările obișnuite ale slavei umane.

Cu gândirea poluată de convențiile lumii, ne problematizăm să reconciliem smerenia cu slava. Înstrăinați prin setea de publicitate, de mărire de sine și promovare, uităm că autenticul în manifestarea slavei lui Dumnezeu este smerenia. Iisus Hristos „S-a golit pe Sine" pentru a-L descoperi pe Dumnezeul slavei (Filip. 2:7). Cel care vrea să trăiască în El, e dator să participe neîncetat la smerenia dumnezeiască a lui Iisus. De aceea, în Răsărit se pune accentul pe rugăciunea lui Iisus (pentru ca inima să rămână statornică numelui și prezenței Lui) și pe cererea constantă a milostivirii divine, și pe sensul nevredniciei și păcătoșeniei. Doar când ne golim în interior, este posibil, în chip existențial, să devenim primitori ai harului lui Dumnezeu.

Toate celelalte demersuri de exprimare a slavei lui Dumnezeu, marile organizații externe, creațiile pompoase și impunătoare ale bogăției și puterii lumești, care imită măsurile umane ale slavei, s-au dovedit a fi caricaturi, anemice și chiar periculoase pentru proclamarea „Evangheliei slavei lui Dumnezeu".

Iubirea față de slava oamenilor stă în opoziție cu iubirea față de slava lui Dumnezeu (In. 12:43). Cel care e însetat de slava umană, nu poate lucra autentic, din punct de vedere misionar, pentru descoperirea slavei lui Dumnezeu. Cu cât cineva își asumă și primește lumina slavei dumnezeiești, cu atât mai mult se eliberează din dorința de recunoaștere lumească, de bani, de faimă, de putere.

Precum citim în *Pateric*: „Era cineva, pe nume Avva Pamvo, și la acesta mă refer, care timp de trei ani l-a rugat pe Dumnezeu, spunând: „Să nu mă slăvești pe pământ". Și atât de mult l-a slăvit Dumnezeu, încât nu putea nimeni să îl privească în față, de slava care strălucea pe chipul lui"[4].

Ispita de a denatura sensul slavei dumnezeiești, prin evidențe exterioare de măreție, demonstrații spectaculoase și proclamări apăsate, a rănit în repetate rânduri Biserica și activitatea misionară, în diferite feluri. A vătămat creștinismul în multe regiuni ale pământului, identificându-o cu gândirea oamenilor purtați de diferite interese și autorități ale acestei lumi, dându-se astfel propagandei anticreștine, spațiu de explorare.

---

[4] *„Περί του Άββα Παμβώ", Είπε Γέρων...Το «Γεροντικόν» σε νεοελληνική απόδοση*, Ed. Astir, Atena, 1974, p. 224.

Timpul, *prin excelență,* al slavei lui Dumnezeu, este timpul acceptării libere a Patimilor. Este insistentă folosirea cuvintelor alese de Domnul, în timpul Cinei celei de Taină, drept preludiu festiv și rezumat a ceea ce avea să descopere despre iubire, calea Tatălui, venirea Duhului Sfânt. Sensul Jertfei Sale: „Acum a fost preaslăvit Fiul Omului și Dumnezeu a fost preaslăvit întru El. Iar dacă Dumnezeu a fost preaslăvit întru El, și Dumnezeu Îl va preaslăvi întru El și îndată Îl va preaslăvi" (In. 13:31-32).

În nici un alt context, în afara celui al iubirii răstignite, nu se poate trăi și descoperi slava lui Dumnezeu. Aceasta este convingerea profundă a sfinților. După cum Sfântul Simeon Noul Teolog a spus-o: „Trebuie cu sârguință să facem aceleași lucruri, ca prin ele, Care a binevoit să fie numit Tată, și să fie slăvit de către El, prin slava lui Iisus, care era cu Tatăl înainte de crearea lumii. Aceste lucruri sunt crucea, adică, moartea față de tot ceea ce este lumesc, întristările, ispitele, și orice alte suferințe ale lui Hristos. Îndurând acestea cu multă răbdare, ne asemănăm suferințelor lui Hristos, și Îl slăvim prin ele, pe Tatăl și Dumnezeul nostru, ca fii prin har și comoștenitori cu Hristos".[5] Acceptarea liberă a durerii, în numele iubirii și dreptății nu se opune vieții doxologice. Din contră, o susține. Îi oferă adevărata dimensiune eshatologică (II Cor. 4:17).

Binecuvântați sunt cei care pot vedea strălucirea slavei lui Dumnezeu în participarea răbdătoare la suferințele umanității, în sărăcia celor săraci ai lumii, în neputința celor neputincioși, în setea după dreptate, în participarea liberă la durere, în martiriul altora, printr-o iubire autentică și altruistă. Noutatea decisivă în iubirea lui Hristos nu este „să vă iubiți unii pe alții", ci, în primul rând, ceea ce urmează: „precum Eu v-am iubit", adică, cu altruism, plinătate, respect față de libertatea umană, cu toate dimensiunile de crucificare și urmările lor. „Evanghelia slavei lui Hristos" (II Cor. 4:4) ne cheamă în continuu la ordine, la poziționarea noastră în fața chipului dur și necesar al slavei Crucii.

Astfel, atitudinea și viața doxologică, nu înseamnă un refugiu imnologic, într-un fel de mediu închis, idilic. Mai degrabă, înseamnă o deschidere

---

[5] Simeon Noul Teolog, „Κεφάλαια θεολογικά και πρακτικά", *Φιλοκαλία Νηπτικών και Ασκητικών, Συμεών ο Νέος Θεολόγος, ΒΕΠΕ*, vol. 19A, Tesalonic, 1983, p. 524, 526.

universală, participare la problemele întregii umanități, în mod deosebit, a celor smeriți și nedreptățiți, înseamnă compătimire universală; o neîncetată suflare și radiere a focului Duhului Sfânt. Direct legată de sensurile „luminii" și ale „puterii", „slava lui Dumnezeu" exprimă, în mod deosebit, ceva dinamic. Viața surprinzătoare și strălucitoare a sfinților reflectă o astfel de trăire doxologică a smereniei și iubirii lui Hristos, păstrând convingerea misionară, actuală pentru orice om, în orice vreme, în orice societate.

2. Mișcarea doxologică a credinciosului și a Bisericii, se află într-o *evoluție dinamică neîntreruptă*. E un mers continuu „din slavă în slavă". „Iar noi toți, privind ca în oglindă, cu fața descoperită, slava Domnului, ne prefacem în același chip din slavă în slavă, ca de la Duhul Domnului" (II Cor. 3:18).

Să se schimbe, așadar, (credinciosul), scrie Sfântul Grigorie de Nissa, în orice situație, spre mai bine, transfigurându-se „din slavă în slavă", prin creștere zilnică, pentru a fi întotdeauna mai bine și întotdeauna să se desăvârșească și niciodată să ajungă la capătul desăvârșirii. Pentru că adevărata perfecțiune înseamnă să nu înceteze niciodată cineva să crească spre mai bine, nici să limiteze perfecțiunea prin vreo îngrădire[6]. În cele din urmă, e vorba de o creștere (evoluție) neîncetată, de o transformare a capacităților și realizărilor oamenilor, care duce la îndumnezeirea după har. Viața creștină constituie o mișcare neîncetată din curățire în curățire, din pocăință în pocăință, din virtute în virtute, din cunoaștere în cunoaștere, o mișcare dinamică continuă de reînnoire în Duhul Sfânt.

Limita va rămâne, în mod clar, ființa dumnezeiască. Pe aceasta, omul nu urmează să o atingă. Nu participă la ființa lui Dumnezeu, ci se înalță și se îndumnezeiește prin radierea slavei lui Dumnezeu, a energiilor dumnezeiești. Ceea ce numim îndumnezeire, este participare la energia (harul), slava, și nu la ființa lui Dumnezeu. În acest punct, mintea umană înțelege că se află la o graniță, pe care nu poate să o treacă. Din acest motiv, abandonează orice încercare de descriere, se predă pe sine, în chip extatic, iubitor, prin îmbrățișarea radiației slavei lui Dumnezeu, care îl recreează, îl transfigurează, îl umple pe deplin de lumină.

---

[6] Grigorie, Episcopul Nissei, *Προς Ολύμπιον περί τελειότητος*, 8, 1, ΒΕΠΕΣ, vol. 8, Tesalonic, 1980, p. 422.

Fiecare zi a credinciosului trebuie să fie o călătorie înspre scopul de a fi „împreună slăvit" cu Hristos; prin trăirea tainei transfigurării interioare prin rugăciune, asceză, prin concentrare asupra persoanei iubite și asupra tainei smereniei și a răstignirii, care este poartă spre comuniunea cu Domnul Cel preaslăvit, trăind nevoința extinderii radierii slavei lui Dumnezeu în inimile altor oameni, în tăcerea smereniei și a acceptării lor prin iubire, în cadrul tainei Cuvântului, care descoperă sensul și măreția chemării noastre. Mai mult decât atât, suntem chemați să participăm la transfigurarea și reînnoirea creației, a lumii. Și pentru a face aceasta cu o nevoință pozitivă, senină, creativă, în domeniul în care fiecare este, fie că este om de știință, practician, administrator sau orice altă slujire socială.

***

În concluzie: Înțelegerea doxologică a vieții și a misiunii și cea mai clară exprimare a acestei dispoziții doxologice în reflecțiile, studiile și activitățile noastre misionare, nu înseamnă aclamații expresive „spre slava lui Dumnezeu", nici limitarea activităților noastre la sinaxe de cult, imnologice. Nu înseamnă subevaluarea celorlalte aspecte ale vieții duhovnicești, ci, mai degrabă, cuprinderea și includerea lor într-un demers de articulare și sinteză. Slava lui Dumnezeu s-a descoperit deja, în Hristos, iar noi, creștinii, suntem „chemați" la o experiență continuă și activă și la manifestarea acestei slave, care este identificată în terminologia biblică, în chip terminologic, cu „Împărăția lui Dumnezeu".

Gândirea teologică, viața liturgică, mișcarea și activitatea zilnică, trec prin această viziune doxologică caldă și nădejde într-un alt nivel; unul care este departe de orice analiză abstractă, de exaltări sentimentale sau expresii ale unei responsabilități de sine. Devin freamăt de viață în Hristos, un izvor nesecat de lumină duhovnicească, bucurie doxologică.

Valer Bel, Misiunea Bisericii în lumea contemporană, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2002
pp. 182 - 195

Mărturie prin sfinţenia vieţii[436]

„Aşa să lumineze lumina voastră înaintea oamenilor, aşa încât să vadă faptele voastre cele bune şi să slăvească pe Tatăl vostru Cel din ceruri" (Mt. 5, 16)

Aceste cuvinte ale Mântuitorului nostru Iisus Hristos din predica de pe munte, sinteza propovăduirii Sale, arată că viaţa creştină trăită în duhul Evangheliei constituie unul din cele mai eficace mijloace de misiune creştină. Căci prin întâlnirea personală cu Dumnezeu şi trăirea în mediul iubirii dumnezeieşti, creştinii devin sarea pământului şi lumina lumii, ajutând pe

[436] **Bibliografie:** Pr.prof.dr. Dumitru Stăniloae, *Mică dogmatică vorbită. Dialoguri la Cernica*, Ed. a II-a, Deisis, Sibiu, 2000; *Martyria-Mission. The witness of the Orthodox Churches Today*, ed. by Ion Bria, WCC, Geneva, 1980; *Go Forth in Peace. A pastoral and Missionary Guidebook*, WCC, Geneva, 1982; *Your Will Be Done. Orthodoxy in Mission, Ed. by George Lemopoulos*, WCC, Geneva, 1989; Pr.prof. dr. Dumitru Popescu, *Teologie şi cultură*, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1993; Pr.prof.dr. Ion Bria, *Curs de Teologie şi practică misionară ortodoxă*, Geneva, 1982; Destinul ortodoxiei, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1989; *Credinţa pe care o mărturisim*, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1987; *Ortodoxia în Europa. Locul spiritualităţii române*, Ed. Trinitas, Iaşi, 1995; *Liturghia după Liturghie. O tipologie a misiunii apostolice şi mărturiei creştine azi*, Ed. Athena, Bucureşti, 1996; Anastasios Yannoulatos, *Misiune la modul lui Hristos. „Facă-se voia Ta"*, trad. de Pr.prof.dr. Ioan Ică, în „Revista teologică", I, 1991, nr. 3, p. 85-94.

oameni să-şi găsească adevăratul sens şi împlinirea vieţii în Hristos.

Calitatea vieţii creştinilor

Faptul care a impresionat cel mai mult lumea veche în care a apărut creştinismul şi care, în acelaşi timp, a determinat convertirea acestei lumi, a fost calitatea vieţii creştine, spiritualitatea exemplară a creştinilor. După cum arată un celebru text creştin timpuriu, care face portretul general al vieţii creştine de la sfârşitul secolului al II-lea, creştinii au totul comun cu ceilalţi oameni, dar ei se deosebesc de toţi prin felul lor de vieţuire. Ei trăiesc în lume, dar sunt cunoscuţi ca „acest neam nou de oameni sau acest fel nou de viaţă"[437]. „Creştinii nu se deosebesc de ceilalţi oameni nici prin pământul pe care trăiesc, nici prin limbă, nici prin îmbrăcăminte. Nu locuiesc în oraşe ale lor, nici nu se folosesc de o limbă deosebită, nici nu duc o viaţă străină. Învăţătura lor nu-i descoperită de gândirea şi cugetarea unor oameni, care cercetează cu nesocotinţă; nici nu o arată ca unii, ca pe învăţătură omenească. Locuiesc în oraşe greceşti şi barbare, cum le-a venit soarta fiecăruia; urmează obiceiurile băştinaşilor şi în îmbrăcăminte şi în hrană şi în celălalt fel de viaţă, dar arată o vieţuire minunată şi recunoscută de toţi ca nemaivăzută. Sunt în trup, dar nu trăiesc după trup. Locuiesc pe pământ dar sunt cetăţeni ai cerului. Se supun legilor

[437] *Epistola către Diognet*, I, 1, în: Scrierile Părinţilor Apostolici, PSB, 1, trad. de Pr. D.Fecioru, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1979, p. 337.

rânduite de stat, dar prin felul lor de viață biruiesc legile. Ca să spun pe scurt, ce este sufletul în trup, aceea sunt creştinii în lume."[438] În acelaşi sens, Sfântul Ignatie spune că creştinii duc „o altă viață."[439]

Astfel, creştinii se disting printr-o morală care are propriile ei virtuți. Pentru mulți, acest lucru poate apărea ca un „scandal", deoarece nu este în conformitate cu etica majorității sau a societății în general. Dar prin acest „alt fel de viață" creştinii nu propovăduiesc alienarea de comunitatea socială în care trăiesc. Dimpotrivă, ei sunt prezenți şi solidari cu societatea în care trăiesc, comunicând oamenilor viața lui Hristos, cu conştiința că „puțin aluat dospeşte toată frământătura" (Lc. 13, 21).

Redăm în continuare un tablou şi mai concret pe care-l face Tertulian vieții creştine de la sfârşitul secolului al doilea: „Suntem un singur corp prin sentimentul comun al credinței, prin unitatea disciplinei şi prin legătura aceleiaşi speranțe. Mergem strânşi în grup şi adunați ca la luptă, ca să asaltăm pe Dumnezeu cu rugăciuni. Acest atac este totuşi plăcut lui Dumnezeu. Ne rugăm şi pentru împărați, pentru miniştri şi împuterniciții lor, pentru starea de față a secolului, pentru liniştea aşezărilor şi pentru întârzierea sfârşitului. Ne adunăm laolaltă să ne reamintim de scrierile sfinte, când vreo nevoie a timpurilor de față ne sileşte aici să înțelegem timpul de față după cele ce au fost prezise.

[438] *Ibidem*, V, 1-10, VI, 1, p. 340.
[439] *Către Efeseni*, IX, 2, PSB, 1, p. 160.

Oricum ar fi, noi ne hrănim credința cu aceste vorbe sfinte, prin ele ne înălțăm speranța, prin ele ne întărim credința şi, întipărindu-ne în minte învățăturile, ne întărim toată credința. Totodată, prin ele ne vin îndemnuri, mustrări şi corectări în numele lui Dumnezeu. Şi judecățile noastre au mare autoritate, fiindcă suntem încredințați de prezența lui Dumnezeu printre noi şi se ține foarte mult seama de judecata ce va să vie dacă cineva a săvârşit o astfel de greşeală, încât a fost pedepsit cu îndepărtarea de la participarea la rugăciuni, adunări şi de la orice legătură cu cele sfinte. Prezidează oameni mai în vârstă, încercați, care şi-au dobândit cinstea aceasta nu cu plată, ci prin merite mărturisite, căci nici un lucru al lui Dumnezeu nu se câştigă cu bani. Şi chiar dacă avem un fel de tezaur, el este strâns nu din bani impuşi ca pentru o religie care ar trebui răscumpărată. Fiecare depune o cotizație mică, o dată pe lună sau când voieşte, numai cît voieşte şi numai dacă poate. Nimeni nu e silit, ci dă de bună voie. Aceste depuneri alcătuiesc un fel de fond al caritățiii publice. Căci ele nu se cheltuiesc nici pentru ospețe, nici pentru beții sau pentru petreceri fără rost, ci slujesc la întreținerea şi îngroparea celor lipsiți, la ajutorarea copiilor şi copilelor, a sclavilor bătrâni şi chiar a celor ce au rămas săraci pentru că li s-au înecat corăbiile; şi dacă unii sunt osândiți la muncă în adâncul minelor, alții sunt exilați în insule, sau duşi în închisori din pricina credinței în Dumnezeu, atunci sunt hrăniți pe seama credinței în care s-au mărturisit. Poate de aceea

suntem socotiți mai puțin frați adevărați, fiindcă nici o tragedie nu glăsuieşte nimic despre iubirea noastră de frați, sau fiindcă suntem frați în urma folosirii laolaltă a lucrurilor de care avem nevoie, fapt care la voi de regulă nimiceşte iubirea de frate. Dar noi, care suntem un singur suflet şi o singură inimă, de ce ne-am teme să folosim lucrurile în comun? Toate sunt comune la noi, în afară de soții."[440]

În primele patru secole ale existenței sale, Biserica a reuşit să transfigureze lumea cunoscută (οἰκυμένε) în pofida rezistenței opuse de lume şi a încercărilor ei de a asimila Biserica lumii. La aceste tendințe de secularizare Biserica a răspuns intrând în dialog cu filosofia elină şi cultura păgână, ceea ce a dus la producerea unei literaturi teologice creatoare, cea patristică, la intensificarea elementelor ascetice ale vieții creştine în comunitățile şi mănăstirile ei, ca un nou mijloc, specific de mărturie (martyria), şi la extinderea şi îmbogățirea cultului ei. În interiorul limitelor vieții liturgice, Biserica a sfințit activitățile şi talentele creatoare ale oamenilor, manifestate în toate formele de artă (literatură, pictură, muzică).[441]

[440] *Apologeticum*, XXXIX, 1-11, în: *Apologeți de limbă latină*, PSB, 3, trad. de Prof.dr. Nicolae Chițescu, Bucureşti, 1981, p. 92-93.

[441] *„Fie voia Ta!" Ortodoxia în misiune.* Raport final al consultației teologice pe teme misionare a Bisericilor Ortodoxe Răsăritene (calcedoniene) şi Vechi Orientale (necalcedoniene), Neopolis, 1988 în: „International Review of Mission", t.78, 1989, p. 89-96, trad. rom. de Pr. prof. dr. Ioan Ică în: „Mitropolia Ardealului", XXXIV, 1989, nr. 3, p. 117-125, p. 118.

De-a lungul secolelor, Biserica şi-a adus neîncetat mărturia ei apostolică faţă de Hristos Cel răstignit şi înviat. Această mărturie este continuată şi astăzi de misiunea creştină în condiţii atât de provocatoare cum sunt: secularismul, pluralismul şi dialogul cu alte credinţe şi ideologii. Creştinismul se află astăzi într-o situaţie similară celei din epoca apostolică şi postapostolică în care avea de înfruntat sincretismul, diferitele filosofii sau religii şi decăderea morală a lumii vechi. Căci în epoca modernă şi postmodernă, mesajul creştin a fost treptat marginalizat şi umanismul a devenit un antropocentrism autonom desprins de Dumnezeu, ducând la ateism teoretic sau practic. Într-un atare context, legăturile cu Biserica s-au slăbit, şi atât în Vest cât şi în Est, domină diferite ideologii ale căror principii au ca rezultat separarea şi scoaterea oamenilor de sub influenţa Bisericii, ceea ce a dus la diminuarea influenţei acesteia în societate. Secularizarea cu impactul şi potenţialul ei distructiv faţă de Biserică, manifestată în atitudini de consum, dominaţie şi ambiţie neînfrânată, răvăşesc comunităţile creştine din întreaga lume. Nesatisfăcuţi de societatea actuală puternic secularizată, unii se întorc nu spre creştinism, ci spre religiile orientale sau spre neopăgânism. Abundenţa de lucruri materiale, pentru unii, care promovează consumismul, lipsa acestora care provoacă pentru alţii lupta pentru o viaţă decentă, conformismul economic şi cultural, ideologiile şi puterile de stat care formează o educaţie nereligioasă, descreştinată, absen-

ța perspectivelor creştine din viața publică, slăbiciunea şi carențele familiei în exercitarea educației creştine şi diminuarea rolului spiritual şi apostolic al maternității şi mamelor creştine, toate acestea conduc masiv spre secularism. Contradicția dintre cuvinte şi fapte în viața multor creştini contribuie apoi adesea, din plin, la dezvoltarea unui mod de viață secular.[442]

O lume pluralistă, cum este cea de azi, aduce creştinismul în confruntare şi dialog cu alte credințe, ideologii şi concepții de viață. Trăind în acest context creştinii sunt chemați să desfăşoare o misiune la modul lui Hristos prin sfințenia vieții. „Principalul mijloc al Bisericii de a da mărturie în momentul de față nu constă în a vesti cu îndrăzneală că Hristos este Mântuitor, unei lumi care deja a auzit aceste cuvinte şi a rămas neimpresionată. Cea dintâi şi principala metodă de mărturie evanghelică este aceeaşi ca în Biserica primară. Cei ce vedeau viața aleasă a primilor creştini erau atât de atraşi de forța şi frumusețea ei, încât căutau să-i descopere puterea şi originea.

Astfel, cea dintâi metodă de mărturie evanghelică a constituit-o comuniunea de dragoste a celor care au recunoscut iubirea lui Dumnezeu față de ei. «*Noi Îl iubim pe Dumnezeu pentru că El ne-a iubit întâi*» (1 In. 4, 19) era o aluzie la propovăduirea evanghelică atunci când Apostolul iubirii sfătuia: „*Iubiților, să ne iubim unii pe alții, pentru că iubirea este de la Dumnezeu, şi tot cel ce*

[442] *Ibidem*, p. 118-119; Pr.prof.dr. D.Popescu, *Teologie şi cultură*, p. 43-54.

iubeşte este născut din Dumnezeu" (1 In. 4, 7). Mai precis, acelaşi Apostol afirmă: «*iubirea de Dumnezeu aceasta este: să-I păzim poruncile; şi aceasta-i biruinţa care-a biruit lumea: credinţa noastră*» (1 In. 5, 3-4). Ascultarea noastră de voia Lui este şi ea o modalitate viguroasă de propovăduire evanghelică".[443]

Mişcarea misionară porneşte totdeauna din interior şi presupune comuniunea credincioşilor cu Dumnezeu, susţinută de energia Duhului Sfânt. Căci misiunea este modul în care membrii Bisericii transmit credinţa şi harul lui Dumnezeu oamenilor dinafara Bisericii sau încearcă să-i trezească pe cei adormiţi, creştini numai cu numele. De aceea, sfinţenia credincioşilor constituie cel mai eficient mijloc de mărturie evanghelică. Un sfânt părinte spune: „oricărui cuvânt i se opune alt cuvânt, dar vieţii cine i se va împotrivi". Tendinţei de secularizare nu i se poate opune decât sfinţenia vieţii[444]: „Adică cei trimişi trebuie să fie conştienţi mai întâi de propria lor căinţă, convertire şi misiune. Cei pe deplin conştienţi de noua viaţă de har din comuniunea cu Sfânta Treime şi din realitatea comunităţii Bisericii, sunt singurii capabili să comunice mărturia mântuitoare. Aceasta se produce, mai presus de toate, cunoscând că nimic din ceea ce facem nu poate avea rezultate fără puterea dinamizatoate a Treimii."[445]

[443] *Go Forth in Peace*, p. 24.
[444] Pr. conf. dr. Valer Bel, *Dogmă şi propovăduire*, p. 150.
[445] *Go Forth in Peace*, p. 23.

Coordonatele fundamentale ale vieții creştine sunt comunitatea mărturisitoare, spiritualitatea autentică şi aşteptarea eshatologică.

Comunitatea mărturisitoare

Mântuitorul Iisus Hristos a anticipat structura sacramentală şi de comuniune a Bisericii întrucât a ales pe cei doisprezece Apostoli şi i-a pregătit să devină părinții spirituali ai noului popor al lui Dumnezeu. Pe cei doisprezece Apostoli Mântuitorul i-a ținut în jurul Său şi, timp de trei ani i-a învățat tainele Împărăției cerurilor (Mt. 13, 11; In. 15, 15). Acestora le-a arătat că El însuşi i-a ales şi chemat ca roadă să aducă, iar roada adusă să rămână, asigurându-i că Tatăl le va da orice vor cere în numele Său (In. 15, 16). Celor doisprezece Apostoli le promite că le va da puterea cheilor împărăției cerurilor: *„Şi oricâte veți lega pe pământ vor fi legate şi în cer şi oricâte veți dezlega pe pământ vor fi dezlegate şi în cer"* (Mt. 16, 19; 118). Înainte de moartea Sa pe cruce, El le promite că mergând la Tatăl, le va trimite pe Duhul Sfânt care va rămâne cu ei în veac (In. 16, 7-15; 14, 26). Apoi la Cina cea de taină, anticipând tainic atât jertfa Sa de pe cruce cât şi învierea şi predarea Sa în care se găseşte în continuare ca Cel înălțat, instituie Sfânta Euharistie, arătându-le că săvârşirea acesteia ține de misiunea lor, dându-le şi poruncă expresă în acest sens: *„aceasta să faceți întru pomenirea Mea"* (Lc. 22, 199. În Euharistie îşi primeşte sensul real şi adevărat şi alegerea şi trimiterea Apostolilor. Căci abia prin săvâr-

şirea Euharistiei Iisus dă comunităţii viitoare specificul ei. Euharistia este evenimentul specific al Bisericii care o ridică inconfundabil deasupra oricărei comunităţi religioase, unind pe credincioşi în modul cel mai strâns cu Sine şi întreolaltă.[446] De aceea Apostolul Pavel arată că Biserica este trupul lui Hristos iar creştinii sunt mădulare ale acestui trup: *„Iar voi sunteţi trupul lui Hristos şi mădulare fiecare în parte"* (1 Cor. 12, 27). *„El este capul trupului, al Bisericii"* (Col. 1, 18). *„Că după cum într-un singur trup avem multe mădulare şi mădularele nu au aceeaşi lucrare, tot aşa şi noi, cei mulţi, un trup suntem în Hristos şi fiecare ne suntem mădulare unii altora, având însă daruri felurite, după harul ce ni s-a dat"* (Rom. 12, 4-5).

Pe lângă noţiunea de „trup al lui Hristos", sfântul Apostol Pavel mai foloseşte trei grupe de motive care culminează toate în definirea Bisericii ca trup al lui Hristos. Ea este „mireasa lui Hristos" (2 Cor. 11, 2; Ef. 5, 22-23). Iisus Hristos este Adam cel nou (Rom. 5, 1; 1 Cor. 15; Gal. 3) iar creştinii sunt noul popor al lui Dumnezeu numai prin faptul că ei sunt „trupul lui Hristos". Trupul lui Hristos nu înseamnă în teologia paulină o realitate spirituală nevăzută a existenţei creştine, ci o realitate văzută concretă.

Creştinii formează o comunitate văzută, o comunitate umană concretă şi ca atare ei sunt „un neam sfânt" (1 Pt. 2, 9), adică poporul cel nou al lui Dumnezeu într-un anumit loc, Biserica. Prin credinţa şi bote-

[446] Joseph Ratzinger, *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Patmos, Düsseldorf, 1972, p. 12.

zul lor, creştinii sunt încorporaţi ca fraţi şi surori într-un trup unic (Ef. 4, 4), al cărui cap este Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat (Col. 1, 18). Creştinii duc o viaţă nouă numai ca membri ai acestui trup. Măreţia botezului constă în aceea că face din cel botezat o „făptură nouă", prin revelarea unei noi relaţii cu Dumnezeu şi cu semenii, prin schimbarea vechiului în nou: *„dacă este cineva în Hristos, el este făptură nouă: cele vechi au trecut, iată că toate au devenit noi"* (2 Cor. 5, 17). În Taina botezului, credinciosul reface, în mod sacramental, liturgic, actul mântuitor al lui Hristos, adică trecerea de la moarte la înviere (Rom. 6, 3-4). Este o schimbare radicală de condiţie şi de relaţie, căci viaţa lui Hristos însuşi trece în viaţa celui botezat, eliberându-l de „omul cel vechi", de „trupul păcatului", împărtăşindu-i chipul propriu într-o comuniune de tip nou. Acest schimb este posibil deoarece Hristos a asumat firea şi viaţa noastră, devenind El însuşi viaţa noastră, introducându-ne cu El în comuniunea cu Dumnezeu (Gal. 3, 3).[447] Creştinul are o identitate personală nouă numai întrucât participă la această comuniune eclesială nouă. Iar această comunitate este dovada concretă a întrupării Fiului lui Dumnezeu în Iisus Hristos. Ea nu este născută din dorinţa membrilor ei, ci este întemeiată de Dumnezeu pentru a reuni sau „recapitula" pe toţi oamenii în Hristos (Ef. 2, 16). De aceea în Biserică nu există nici un fel de discriminare, nici de neam, nici de

[447] A se vedea mai pe larg: Mitropolit Nicolae Mladin, *Asceza şi mistica paulină*, Ed. Deisis, Sibiu, 1996, p. 167-180.

condiție socială, nici de sex, fiindcă toți suntem una în Hristos (Gal. 3, 27-28).

Biserica creştină se menține în starea ei de comunitate prin mărturisirea aceleiaşi credințe, comuniunea euharistică, slujirea reciprocă şi solidaritate. Forma cea mai concretă şi proprie a acestei comuniuni este Sfânta Liturghie care presupune o mărturisire şi o rugăciune comună, o ofrandă comună şi o împărtăşire comună. „Sunteți, aşadar, cu toții tovarăşi de drum şi purtători de Dumnezeu şi purtători de temple şi purtători de Hristos şi purtători de cele sfinte, în toate împodobiți cu poruncile lui Iisus Hristos; ducând o altă viață, nu iubiți nimic altceva decât numai pe Dumnezeu".[448] În comunitatea Bisericii, fiecare creştin a primit un dar şi o misiune personală, o slujire şi o răspundere proprie, dar toate aceste daruri şi slujiri felurite (1 Cor. 12, 12) formează un cor: „Fiecare din voi deci să fiți în cor; şi în armonia înțelegerii dintre voi, luând în unire melodia lui Dumnezeu, să cântați prin Iisus Hristos cu un glas Tatălui, ca să vă audă şi să vă cunoască prin faptele bune pe care le faceți, că sunteți mădulare ale Fiului Său. Vă este, dar de folos să fiți într-o unire şi fără prihană, pentru ca să aveți pururea parte de Dumnezeu".[449] Biserica este o comunitate mărturisitoare numai prin coordonarea şi armonia credincioşilor ei într-o slujire unică (Rom. 12, 6; 1 Cor. 12, 4). Viața

[448] Sfântul Ignatie Teoforul, *Către Efeseni*, IX, 2, în: Scrierile Părinților Apostolici, PSB, 1, p. 160.
[449] *Ibidem*, IV, 1, p. 158.

personală a creştinului este influenţată şi influenţează viaţa comunităţii. Fiecare trăieşte starea altuia, ia asupra sa povara semenului: *„Purtaţi-vă sarcinile unii altora şi aşa veţi împlini legea lui Hristos"* (Gal. 4, 2).

Omului de astăzi - care, din multe cauze suferă de însingurare şi caută o comuniune reală şi sinceră, ce poate să se împotrivească tentaţiilor egoismului şi individualismului - Biserica trebuie să-i ofere spaţiul acestei comuniuni. Ea trebuie să-şi îndeplinească rolul de a restaura comuniunea între oameni, oferind mărturie concretă de comuniune adevărată care poate fi găsită numai în mijlocul acelora care cred în Dumnezeu, cel ce S-a întrupat pentru a intra în comuniune cu oamenii.

Comunitatea mărturisitoare este astfel dovada manifestă a întrupării lui Dumnezeu în Iisus Hristos. De aceea, oferind comuniunea adevărată, poate aduce omul în comuniune cu Dumnezeu întrucât acesta intră în comuniune cu cei ce cred în El.

Creştinismul prezintă interes real pentru omul de astăzi în măsura în care îi prezintă mesajul lui Dumnezeu personal şi iubitor Care singur poate salva omul pentru veşnicie, comunicându-i viaţa şi o iubire eternă dincolo de simţuri, cum nu i-o pot comunica nici bunurile de consum, nici ideologiile moderne şi nici misterele unei esenţe impersonale din religiile orientale. Şi face aceasta întrucât îl poate ajuta să trăiască aici şi acum prezenţa anticipată a acestei iubiri desăvârşite în comunitatea Bisericii, în comuniunea celor

credincioşi care este în acelaşi timp puterea vieţii în sfinţenie.[450]

„Vremea noastră este vremea slujirii şi a compasiunii. Biserica trebuie să arate o slujire duhovnicească care le înfăţişează oamenilor orizontul iubirii şi-i ajută să înainteze tot mai departe către acest orizont. După fiecare deziluzie cauzată de o realitate imperfectă sau falsă a aspiraţiilor lor către acest ţel, ea trebuie să le dea un nou curaj pentru a relua calea iubirii. În acest sens, Biserica rămâne mereu actuală şi puternică."[451]

Spiritualitatea creştină autentică

Creştinii sunt chemaţi să exprime credinţa lor într-o spiritualitate autentică, într-un chip de viețuire fără ambiguităţi, ceea ce nu înseamnă fără risc şi suferinţă.

În predica de pe munte Mântuitorul Iisus Hristos descrie calea vieţii nu ca un învăţător de porunci, ci ca Cel ce este Calea, Adevărul şi Viaţa. El este cum spun asceţii, locul spre care alergăm şi calea alergării noastre. Morala creştină este personalizată în Fiul întrupat, Care dă mărturie personală înaintea oamenilor despre iubirea lui Dumnezeu. De aici şi frumuseţea interioară a poruncilor evanghelice.

Evanghelia lui Hristos este împlinirea Legii (Mt. 5, 17). Dar Iisus nu face doar o altă expunere şi o interpretare autentică a Legii, ci descoperă noile valori ale

[450] Pr.prof.dr. D.Stăniloae, *Witness Through Holiness of Life*, în: Martyria-Mission, p. 48.

[451] Idem, *Mică dogmatică vorbită*, p. 58.

Împărăției lui Dumnezeu (Mt. 13, 52), necunoscute în Vechiul Testament. Noutatea Evangheliei stă în faptul că ea nu se limitează la respingerea păcatelor, ci ia în considerare, ca motiv exclusiv al faptelor, iubirea față de Dumnezeu şi față de aproapele: *„Să iubeşti pe Domnul Dumnezeul tău din toată inima ta, din tot sufletul tău şi din tot cugetul tău. Aceasta este marea şi întâia poruncă. Iar a doua, asemenea acesteia: Să iubeşti pe aproapele tău ca pe tine însuți. De aceste două porunci atârnă toată legea şi proorocii"* (Mt. 22, 37-40). Dar aceasta nu în sens general, ci în sens particular. De aceea, morala creştină nu vorbeşte de fapte în general, ci în mod specific: *„Fericiți cei milostivi, că aceia se vor milui"* (Mt. 5, 7).[452]

Viața în duhul Evangheliei (1 Cor. 9, 23) are integritatea şi coerența ei care nu permit atitudini care se exclud, ca idolatria şi adorarea lui Dumnezeu (1 Cor. 10, 20-21), nici să se separe interioritatea şi exterioritatea. După cum există o înlănțuire a patimilor, care trebuie să fie desfăcută, tot aşa există o înaintare pe treptele virtuților, care se desfăşoară ca o scară. Virtuțile se aseamănă cu scara lui Iacov, nu în sensul că se săvârşesc una după alta, ci că ele toate stau împreună, „căci nu e cu putință ca un chip al virtuții, despărțit de celelalte, să fie el însuşi, de sine virtutea desăvârşită."[453]

Dacă legea veche a oprit nedreptatea ce se manifestă prin fapte rele, Evanghelia opreşte nu numai fapta rea, ci şi gândul care stă la originea faptei. Ea cere

[452] Pr.prof.dr. I.Bria, *Credința pe care o mărturisim*, p. 248.

[453] Sf.Grigore de Nyssa, *Despre Fericiri*, IV, PSB, vol. 29, p. 364.

ca păcatul să fie biruit chiar în intenția de a-l face. *„Dacă vrei să fii desăvârșit vino de-mi urmează Mie"* (Mt. 19, 21). A urma pe Hristos înseamnă a împlini întru totul voia lui Dumnezeu și a fi o mărturie vie a iubirii lui Dumnezeu. Evanghelia insistă asupra unității în bine, între interior și exterior, între partea ascunsă și cea arătată: *„Cel ce are poruncile Mele și le păzește, acela este cel care Mă iubește. De Mă iubește cineva, el va păzi cuvântul Meu"* (In 14, 21, 23).

Aceste cuvinte ale Mântuitorului, din Evanghelia după Ioan, subliniază cel mai bine specificul moralei creștine, anume, legătura dintre poruncile evanghelice și iubirea lui Dumnezeu. Pe de o parte, respectarea formală a poruncilor, o morală legalistă, care se limitează la a nu face rău aproapelui, este depășită de Evanghelia iubirii. Dumnezeu ne-a mântuit din iubire față de noi. Creștinul păzește poruncile din iubire față de Dumnezeu și de aproapele. Faptele creștine sunt fapte ale iubirii. Dumnezeu răsplătește pe măsura iubirii și smereniei (Mc. 9, 35). Pe de altă parte, nici pietatea spiritualizată fără realizarea concretă a poruncilor nu este o pietate evanghelică. Faptele sunt instrumentele iubirii. În fond, nu fapta în sine se caută, ci cel ce o face și prin ce o face și pentru ce o face. Creștinul lucrează din cauza iubirii, iar iubirea nu se sfârșește niciodată, nici în veacul acesta, nici în cel viitor. De aceea, faptele primesc un aspect personal așa de pozitiv încât identitatea creștinului nu poate fi definită fără manifestările și acțiunile sale.[454]

[454] Pr.prof.dr. I.Bria, *op.cit.*, p. 249.

Sfânta Scriptură şi tradiţia Bisericii identifică spiritualitatea creştină cu sfinţenia sau curăţia inimii. Curăţia inimii sau neprihănirea înseamnă a trăi în totală credincioşie faţă de Dumnezeu, revenirea la simplitate şi nevinovăţie. „Inimă curată" înseamnă duh coerent, unitar, neîmpărţit şi netulburat: „Iubiţi-vă fiecare unul pe altul cu inimă neîmpărţită".[455] Contrariul curăţiei inimii este starea de duplicitate care nu reuşeşte să păstreze cursul vieţii într-o mişcare neschimbată şi paşnică. Pentru a ajunge la această stare unificată şi unitară, creştinul are nevoie de împărtăşirea Duhului Sfânt, Care se revarsă de la Tatăl prin Fiul şi umple de pace şi bucurie inima creştinului.[456] Creştinul trebuie să se străduiască să realizeze în viaţa sa această stare de perpetuă mărturisire, celebrare şi manifestare a dragostei lui Dumnezeu.

Aşteptarea eshatologică

De la început, Biserica s-a organizat ca o comunitate istorică orientată spre împărăţia eshatologică. *„Cetăţenia noastră este în ceruri"* (Filip. 3, 20), spune Apostolul, deoarece creştinii nu au în istorie „cetate stătătoare" (Evr. 13, 14). Ideea aceasta va fi reluată cu un patos extraordinar în Epistola către Diognet în secolul al doilea, în care se descrie aspectul eshatologic al Bisericii, faptul că deşi creştinii sunt cei mai buni cetăţeni ai statului, ei consideră totuşi că propria lor cetăţenie este în ceruri.

[455] Sf.Ignatie Teoforul, *Către Tralieni*, XIII, 2, PSB, 1, p. 173.
[456] Idem, *Curs de Teologie şi practică misionară ortodoxă*, p. 54.

O caracteristică esențială a creştinului este aceea că el aşteaptă ceea ce Dumnezeu pregăteşte ca realitate ultimă, Împărăția Sa, „viața care va să vină", în care întreaga creație va fi transfigurată. Caracterul provizoriu al existenței noastre pământeşti

şi aşteptarea unei schimbări a chipului lumii acesteia țin în mod esențial de înțelegerea biblică a omului şi a lumii, pentru că „ce vom fi nu s-a arătat încă" (1 In. 3, 2). Această „schimbare la față" este legată de drumul suferinței şi al morții trupeşti şi este o însuşire esențială a veacului viitor, dar ea începe aici în spațiul acestei vieți pământeşti.[457]

Iisus Hristos introduce Împărăția lui Dumnezeu în realitatea temporală şi spațială a existenței umane: *„iată, împărăția lui Dumnezeu este înlăuntrul vostru"* (Lc. 17, 21). În Biserică, creştinii au primit deja o viață ascunsă în Hristos: *„iar viața voastră este împreună cu Hristos ascunsă'n Dumnezeu"* (Col. 3, 3). Cele dintâi roade ale Împărăției ne sunt date aici, în lumea aceasta (Rom. 11, 16).Nu trebuie să ieşim din lume ca să ne mântuim (1 Cor. 5, 10)[458]. Dar cât suntem în lume, privim ca în oglindă, cunoaştem şi primim în parte (1 Cor. 13, 12), ca arvună (Rom. 8, 33). Numai în veacul viitor vom privi față către față, vom avea o participare totală şi o bucurie deplină şi veşnică. Căci Domnul Iisus Hristos *„va schimba trupul smereniei noastre ca să fie asemenea trupului sla-*

[457] Pr. conf. dr. Valer Bel, *Dogmă şi propovăduire*, p. 87.

[458] Pr.prof.dr. Dumitru Belu, *Împărăția lui Dumnezeu şi Biserica*, p. 547.

vei Sale" (Filip. 3, 21). Dumnezeu pregăteşte pentru cei ce-L iubesc ziua a opta, viaţa veşnică. De aceea creştinii sunt vestitori ai Împărăţiei, ai vieţii care va să vină.[459]

Aşa cum Iisus Hristos S-a înălţat la ceruri, creştinii vor fi strămutaţi în Împărăţia lui Dumnezeu, pentru ca astfel firea omenească să fie scoasă din stricăciune şi moarte şi *„Domnul Dumnezeu va lumina peste ei şi vor împărăţi în vecii vecilor"* (Apoc. 22, 5). Schimbarea „chipului lui Adam", descompunerea acestui trup fizic şi a acestui veac istoric nu este altceva decât o trecere de la moarte la viaţă. „Că din moarte la viaţă şi de pe pământ la cer, Hristos Dumnezeu ne-a trecut pe noi, cei ce cântăm cântare de biruinţă".[460] De aceea creştinismul implică nu numai un mod de a fi şi a trăi, ci şi un mod de a muri, de a apune. Creştinii nu se înspăimântă de pomenirea morţii, deoarece moartea este o trecere spre viaţă: „Căci bun lucru este a apune din lume spre Dumnezeu, pentru a răsări în Dumnezeu".[461]

Mărturia sfinţilor

Imaginea misionarului ideal este descrisă de sfântul Apostol Pavel, prezentându-se indirect pe sine însuşi când spune: *„Şi cuvântul meu şi propovăduirea mea nu stăteau în cuvântări de'nduplecare ale înţelepciunii omeneşti, ci în arătarea Duhului şi a puterii, pentru ca credinţa voastră să nu fie întru înţelepciunea oamenilor, ci întru puterea*

[459] Pr.prof.dr. I.Bria, *op.cit.*, p. 55.
[460] *Canonul Învierii*, cântarea 1.
[461] Sf.Ignatie Teoforul, *Către Romani*, II, 2, PSB, 1, p. 175.

lui Dumnezeu (1 Cor. 2, 4-5). „Pentru că deşi suntem în trup, nu ne luptăm trupeşte – de vreme ce armele luptei noastre nu sunt trupeşti, ci lui Dumnezeu puternice spre surparea întăriturilor. Noi surpăm socotinţele minţii şi toată trufia care se ridică împotriva cunoaşterii lui Dumnezeu"(2 Cor. 10, 3-4). „Că n-am socotit ca'ntre voi să ştiu altceva decât pe Iisus Hristos; şi pe Acesta răstignit." (1 Cor. 2, 2). „Evanghelia noastră n'a fost la voi doar în cuvânt, ci'n putere şi'n Duhul Sfânt şi'n multă deplinătate, aşa cum voi ştiţi bine felul în care de dragul vostru am fost între voi. Şi voi v'aţi făcut următorii noştri şi ai Domnului, întru mult necaz primind Cuvântul cu bucuria Duhului Sfânt" (1 Tes. 1, 5-6). Aşadar, cei cărora sfântul Apostol Pavel le propovăduia, aceştia căutând dovadă despre faptul că „Hristos grăia întru el" (2 Cor. 13, 3), au devenit ai lui Hristos, precum era şi Pavel, atunci când L-au văzut pe Hristos „viu prin puterea lui Dumnezeu" (1 Cor. 13, 4) lucrând prin el. Căci sfântul Apostol Pavel şi-a identificat propria sa fiinţă cu propovăduirea lui Hristos, cu conştiinţa că propria sa mântuire depinde de aceasta (1 Cor. 9, 15). El şi-a pus în primejdie viaţa sa pentru Evanghelie şi astfel viaţa lui Hristos s-a manifestat în trupul său cel muritor (2 Cor. 4, 11).

Misiunea este eficientă mai ales atunci când puterea Duhului Sfânt radiază din cel care îl propovăduieşte pe Hristos. Această putere luminează neîmpiedicat prin cuvântul acestuia fiind o confirmare a lucrării Duhului Sfânt în el şi prin el. Aceasta are loc atunci când propovăduitorul întruchipează în viaţa lui ade-

vărul lui Hristos, pentru că Duhul Sfânt este legat de adevăr, adică de Dumnezeu care S-a întrupat în Iisus Hristos. De aceea, misiunea a fost deplină, profundă şi de durată atunci când a fost întreprinsă de sfinţi şi martiri, care, uitându-se pe ei înşişi, L-au mărturisit pe Hristos prin puterea Duhului Sfânt. Ei şi-au dedicat întreaga lor viaţă, nu doar talentul cuvintelor, pentru a face înţeleasă celorlalţi taina lui Hristos.[462]

Ţinând seama de modul dăruirii Duhului Sfânt, prin iradierea energiilor divine în receptaculul uman, sfinţii sunt atât vase ale luminii cât şi vestitori şi martori ai Luminii, folosindu-se de lumina lor ca să lumineze pe alţii. Ei nu numai se împărtăşesc de viaţa lui Dumnezeu ci o şi transmit. În acest sens, sfântul Grigorie Palama spune: „Mai gândeşte la faptul că norii aceştia, vasele luminii, aprind o simţire dumnezeiască a luminii aceleia şi având prin fire un fel de ochi capabil să se împărtăşească de lumină, pot deveni ei înşişi o lumină apropiată de a soarelui şi se pot folosi de o astfel de lumină. Astfel numai sfinţii, deveniţi îndumnezeiţi şi în chipul lui Dumnezeu se împărtăşesc în sens propriu de Dumnezeu. Şi nu numai se împărtăşesc de El, ci Îl şi transmit. Şi nu cunosc numai cele ce s-au întâmplat, ci ştiu şi cele ce n-au fost aduse niciodată la existenţă din nimic. Şi nu vieţuiesc numai, ci şi dau viaţă, ceea ce nu e propriu puterii create. Dar după dovedirea adevărului să dăm atenţie şi vestitorilor adevărului,

[462] Pr.prof.dr. D.Stăniloae, *Witness Through „Holiness" of Life*, p. 47-48.

care spun că numai sfinții se împărtăşesc de Dumnezeu. Căci noi totdeauna înfățişăm pe aceştia cu martori ai adevărului."[463]

Astfel se înțelege de ce capacitatea misionarului şi liturghisitorului depinde nu numai de competența teologică şi de calitățile pedagogice, ci şi de sfințenia personală.

[463] *Despre împărtăşirea dumnezeiască şi îndumnezeitoare*, Filocalia, vol. VII, trad., introducere şi note de Pr.prof. D.Stăniloae, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1977, p. 394.